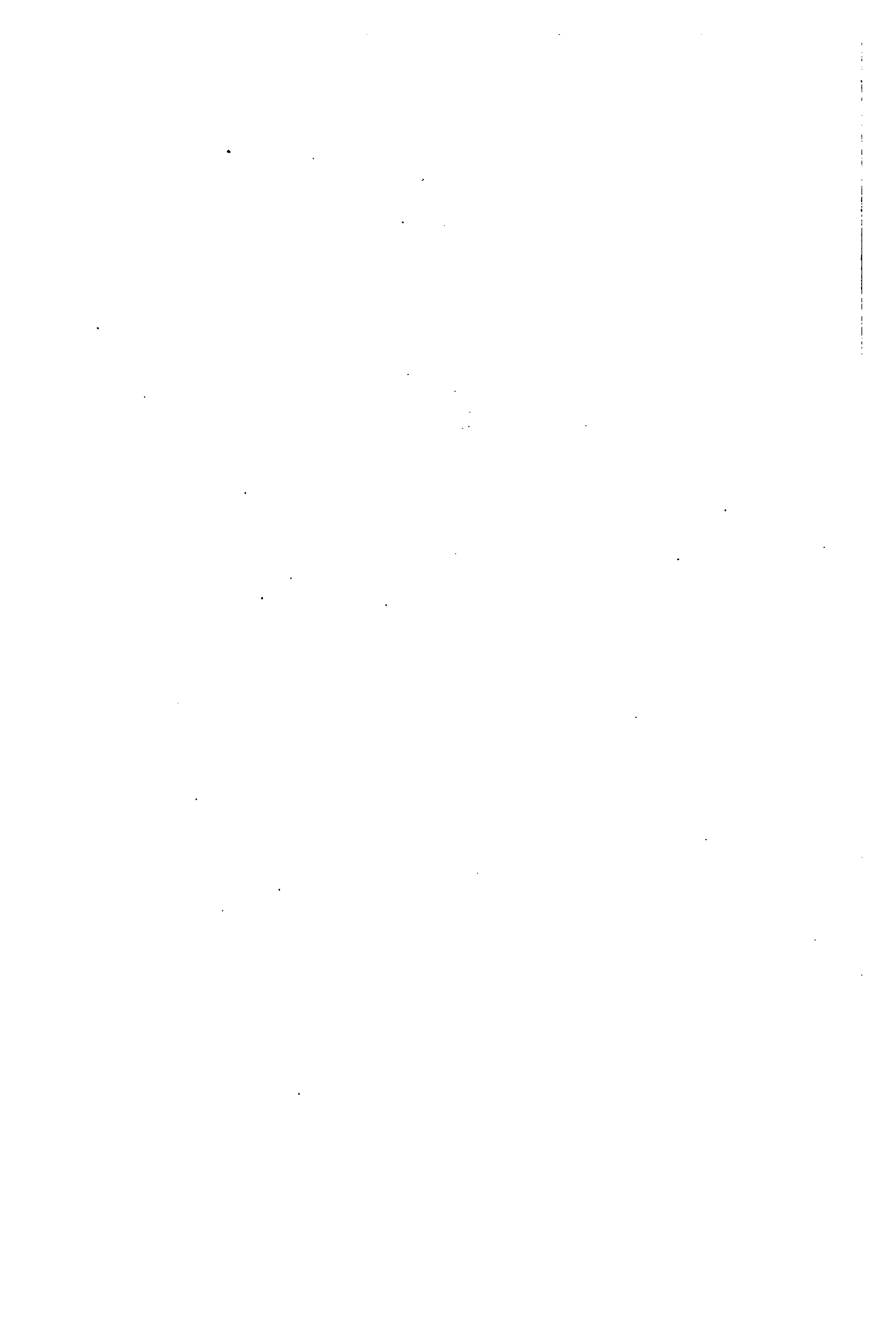




REVOLUTION UND RESTAURATION

ÜBER DIE

SOUVERÄNETÄT.

Von demselben Verfasser:

Der Souveränetätsbegriff
von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen.

Strassburg 1897. gr. 8°. XI, 152 Seiten.
Verlag von Schlesier & Schweikhardt. Preis *M* **3.—**

REVOLUTION UND RESTAURATION

ÜBER DIE

SOUVERÄNETÄT.

Eine weitere Quellensammlung über den Begriff der höchsten Gewalt und zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Staatstheorien

von

Dr. iur. ADOLF DOCK.



STRASSBURG
Verlag von Schlesier & Schweikhardt.
1900.

Vorwort.

Vorliegende Schrift ist ein weiterer Beitrag zu einer grossen Quellensammlung über die Souveränetät, die Fortsetzung der in meinem «Souveränetätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen (Strassburg 1897)» begonnenen Entwickelungsgeschichte des Begriffs der summa potestas. Jene Abhandlung bringt eine Darstellung der Lehren der deutschen Theoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts, diese zunächst im I. Abschnitt die französischen und deutschen grossen Naturrechtler und Vorläufer der Revolution. (Auch schon der Vollständigkeit des Ganzen halber musste in einem dem I. Theil vorangestellten Paragraphen auf das Zeitalter Ludwig's XIV. ein Blick geworfen werden.)

Kant war der letzte grosse Vertreter des Naturrechts. Wenn auch Andere, die ganz oder zum Theil auf ihm fussten, wie Welcker, Rotteck, Zachariae, die naturrechtliche Lehre noch weiter verfochten, so erlitt dieselbe doch durch die Angriffe der Restauratoren und die philosophischen Widerlegungen Hegel's, Schelling's und Schleiermacher's schwere Niederlagen, bis sie endlich dem Ansturm der historischen Schule unterlag.

Der II. Abschnitt gibt eine Darstellung der Staatslehren der Restauratoren, der III. einen vergleichenden Ueberblick über die Ideen und Theorien von Naturrecht und Restauration . . . . . Es trennt uns also nur noch eine Monographie über die Lehren der Philosophen Hegel, Schelling, Fries und Schleiermacher vom Souveränetätsbegriff der historischen Rechtsschule . . . .

Was die Darstellung betrifft, so musste die Methode der ersten Abhandlung hier verlassen werden. Bodin's glänzende, aber anmassende Formulirung der majestas bedeutete einen Kriegsruf, war ein klares und scharfes Trompetensignal, das die juristischen Streiter aller Farben in die Arena rief zu heissem Turnier. Nichts ist natürlicher, als dass in kurzer Zeit eine Menge Monographien über die Souveränetät, so von Arnisaeus, Besold, Grasswinkel, Ziegler u. A. erschienen, die theils im Sinne der Bodin'schen abgefasst, theils gegen sie gerichtet waren, alle aber unverkennbar unter dem Eindrucke und Einflusse des Meisters standen, dessen Einteilung in Elemente und Rechte sie brachten, der sie eine Definition vorausschickten. Diese Litteratur war für uns die dankbarste, wie geschaffen für unseren Zweck. Dann kamen die unzähligen «Institutionen», «Prinzipien», «Elemente», «Beiträge», sei es eines jus naturae, jus publicum universale, oder eines «speziell-teutschen-Staats-Rechts»; Publikationen dieser Art bildeten die Quellen der ersten Abhandlung. Zwar handelt es sich bei der suprema potestas nicht um ein einzeln dastehendes, für sich abgeschlossenes, in sich abgerundetes Kapitel. Auch bei den Staatsrechtslehrbüchern und Staatsverfassungslehren konnte man natürlich der Aufgabe einer Entwickelungsgeschichte des Souveränetätsbegriffs nicht dadurch gerecht werden, dass man die Aussprüche der ganzen Autorenreihe ausschrieb und zusammenfassend darstellte. Die Souveränetät ist einem gewaltigen Baume vergleichbar, der das Land und seine Bewohner überdeckt und überschattet. Seine Wurzeln liegen tief; in vielen Armen laufen sie in die weitesten und feinsten Verästelungen aus; die letzten Fasern und Adern reichen bis an die Grenzen. Mit tausend Fäden ist er mit dem Boden verwoben. Will man ihn in der ganzen Struktur seiner Wesenheit kennen lernen, darf man ihn nicht mit Gewalt herausreissen: man muss das ganze Erdreich aufdecken, alle Ausläufer blosslegen, um alle Emanationen verfolgen zu können. Es waren aber immerhin Lehrbücher, die wenigstens zum grossen Theil die

Souveränetät auch äusserlich erkennbar behandelten und sogar die Bodin'sche Eintheilung adoptirten, sodass dieselbe bei der ganzen Litteratur von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen ohne Vergewaltigung zu Grunde gelegt werden konnte. Ganz anderer Art waren aber schon die Werke Friedrich's selbst. In Versuchen über die Staatsformen, in politischen Reflexionen, in Instruktionen an verwandte jugendliche Fürsten sind seine Ideen zerstreut niedergelegt. Derart sind die Quellen dieser Arbeit nun durchgehends: Instruktionen eines Königs an den Dauphin, eine aus Bibelstellen zusammengesetzte Lehre der Politik, ein philosophischer Essai über die Regierung, ein Werk über den Geist der Gesetze, Ideen zur Geschichte der Menschheit, politische Reden und Schriften, Betrachtungen über die französische Revolution, über den politischen Zustand von Europa, ein Buch über den Papst u. a. m. Aus gewaltigen, epochemachenden Geisteswerken handelt es sich die Ideen, die Stellung dieser Revolutionäre der Wissenschaft zu unserem Begriff herauszuschälen, und das Resultat liess sich nur auf dem Weg der Einzelbehandlung, der vergleichenden Einzeldarstellung mittheilen. Auch ist bei manchen Autoren gerade das eigenartige, abweichende System und ihre besonderen, originellen Vorstellungen gesellschaftlicher Entwickelung und staatlichen Aufbaues das Interessanteste und Wichtigste und über ihre Idee von der majestas Aufschluss Gebende. Nur durch Einzelbehandlung gehen ferner die Systeme, geht eine ganze Reihe bedeutender und merkwürdiger Staatstheorien nicht verloren, und ihre vorherige Darstellung allein ermöglicht auch ein volles Verständniss für die ganze Bewegung und ein klares Erkennen der beiden sich so feindlich gegenüberstehenden Richtungen Revolution und Restauration und ihrer Bedeutung für den Souveränetätsbegriff . . . . . .

In das Quellenverzeichniss mussten die Werke der deutschen Staatstheoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts, hauptsächlich um englische und französische vermehrt, wieder aufgenommen werden, da vielfach auf jene Zeit zurückgegangen wird . . . . . .

An einschlägiger Litteratur ist in der letzten Zeit erschienen:

Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880.

E. Hancke, Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souveränetät. Breslau 1894.

R. Treumann, Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts. Leipzig 1895.

M. Landmann, Der Souveränetätsbegriff bei den französischen Theoretikern von Jean Bodin bis auf Jean Jacques Rousseau.

R. Pischel, Der Begriff der Suzeränität und die herrschende Lehre von der Souveränetät. Greifswald 1897.

F. Haymann, Der Begriff der volonté générale als Fundament der Rousseau'schen Lehre von der Souveränetät des Volks. Leipzig 1897.

M. Liepmann, Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau. Berlin 1898.

Quellen.

Johannes Bodinus, De republica. Paris 1591.

Junius Brutus (Hubert Languet), Vindiciae contra tyrannos. (Abdruck hinter Nic. Machiavelli Princeps ex Sylvestri Telii traductione. Basel 1580.)

Die (anonym Magdeb. 1578 erschienene) Schrift De jure Magistratuum in subditos et officio subditorum erga Magistratus. (Abdruck hinter den Vindiciae contra tyr.)

Marius Salamonius, De principatu libri VI. Paris 1578.

Boucher, De justa Henrici tertii abdicatione e Francorum regno. Lugd. 1591.

Guil. Rossaeus, De justa Reipublicae Christianae in Reges impios et haereticos authoritate. Antwerp. 1592.

Joh. Calvinus, Institutio Christianae religionis. Genf 1559.

Joh. Gerhard, Centuria questionum politicarum. Jen. 1608.

B. Kekermann, Systema disciplinae politicae. Hanov. 1607.

G. Schönborner, Politicorum libri septem. Francof. 1614.

G. Buchananus, De jure regni apud Scotos Dialogus. (Abdruck in G. Buchanani oper. omn. curante Th. Rudimanno. Edinb. 1715.)

Petrus Gregorius Tholozanus, De republica. Francof. 1609.

Jacob Bornitius, De majestate politica et summo imperio ejusque functionibus. Leipz. 1610.

Henning Arnisaeus, De jure majestatis libri III. Francof. 1610.

Juan Mariana, De rege ac regis institutione. Francof. 1611.

Zacharias Fridenreich, Politicorum liber. Argent. 1609.

Guil. Barclaius, De regno et regali postetate adversus monarchomachos libri sex. Hanov. 1612.

— De potestate Papae. Hanov. 1612.

Lambertus Danaeus, Politices Christianae libri VII. Ed. II. Paris 1616.

Tobias Paurmeister, De jurisdictione imperii Romani 1616.

Andreas Knichen, Opera politica. Hanov. 1613.

Dominicus Arumaeus, Discursus academici de jure publico. Jenae 1616/23.

Matthias Bortius bei Arumaeus I. Nr. 30.

Hilliger » » II. Nr. 13.

Daniel Otto » » II. Nr. 14.

Konings » » II. Nr. 17.

Bened. Carpzov, Commentar. ad L. Regiam Germanor. sive Capitulation. Imperatoriam. 1623.

Christoph Besold, De majestate in genere ejusque jurib. specialibus. Arg. 1625.

Johannes Althusius, Politica methodica digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata. Herborn 1625.

Theodor Reinkingk, De regimine seculari et ecclesiastico. 1641.

Grasswinkel, De jure majestatis. 1642.

Lyncker, De plenitudine summae potestatis. 1641.

J. Schilter, Institutiones juris publici R. G. 1646.

Hippolithus a Lapide, De ratione status in imperio nostro R. G. Freistadii 1647.

Joh. Limnaeus, Jus publicum Imperii R. G. 1657.

Joh. Theod. Sprenger, Jurisprudentia publica. Francof. 1659.

J. H. Stamler, De reservatis Imperatoris R. G. Giessen 1657.

Daniel Berkringer, Institutiones politicae de Republica. Traj. a. Rh. 1662.

Joh. Fr. Hornius, Politicorum pars architectonica de Civitate. Traj. a. Rh. 1664.

Franciscus Hotomannus, Francogallia. Francof. 1665.

Thomas Hobbes, De cive. 1646.

— Leviathan. 1651.

Arnold Clapmarus, De arcanis rerumpublicar. Jen. 1665.

Joh. a Felde, Flementa juris universi. Francof. et Lips. 1664.

Clasen, Politicae compendium. Helmst. 1675.

Febringer, Dissertationes politicae. Altdorf 1666.

Spinoza, Tractat theolog.-polit. 1670.

— Tractat. pol. 1677.

Robert Filmer, Patriarcha. 1680.

Leibnitz, Caesarini Fürstenerii Tractatus de jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae. 1678.

Joh. Nic. Hert, De tutela regni sive regnis sub tutela constitutis. 1682.

Phil. Knipschild, De juribus et privilegiis civitatum imperialium. Arg. Ed. II. 1687.

Myler ab Ehrenbach, Hyparchologia. 1678.
Joh. Christ. Becmann, Meditationes politicae. Francof. a. Oder 1679.
J. Strauch, Dissertationes jur. publ. Giessen 1679.
J. H. Boecler, Institutiones politicae. Argent. 1674.
Ziegler, De juribus majestatis tractatus academicus. Vitenb. 1681.
Gottl. Gerh. Titius, Specimen jur. publ. R. G. Lips. 1698.
Hugo Grotius, De jure belli et pacis. Francof. 1699.
G. H. Brückner, De Romani Imperatoris Majestate, praecipue reali et personali. 1706.
Samuel von Pufendorf, De jure Naturae et Gentium libri VIII. Amsterdam 1698.
— De officio hominis et civis. Londini Scanorum. 1702.
— De statu imperii Germanici. 1684.
H. E. Kestner, Jus naturae et gentium. Rinthelii 1705.
J. Brunnemann, Examen jur. publ. Germanici novissimi. Halae 1710.
J. Fr. Pfeffinger, Vitriarius Illustratus seu Institutiones jur. Publici. Gotha 1712.
U. Huber, De jure civitatis. Ed. IV. Francof. 1713.
Joh. Wilh. Engelbrecht, De Nota Characteristica Statuum Imperii. Helmst. 1717.
Wilh. Goebel, De Juribus Procerum Imperii Majestatis. Helmst. 1718.
Christian Thomasius, Fundamenta jur. Naturae et Gentium. Ed. IV. Halae et Lips. 1718.
— Drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit. Halae 1709.
— De injusta oppositione jurium majestaticorum superioritatis territorialis et reservatorum imperialium.
Nic. Hier. Gundling, Jus naturae et gentium. Halae 1728.
Joh. Peter Ludewig, Opuscula miscella. Halae 1720.
Joh. Henning Böhmer, Introductio in jus publ. universale. 1726.
H. Chr. v. Senckenberg, De fabula Judicii Palatini in Caesarem. Francof. 1730.
H. Conring, Opera. Brunsv. 1730.
J. C. Spener, Teutsches jus publicum oder des H. R. T. R. vollständ. Staatslehre. 1723/33.
Fr. Schmier, Jurisprudentia publica imperii R. G. 1731.
Joh. Jac. Mascov, De jure foederum in S. R. imperio. 1726.
— Principia jur. publ. Imperii R. G. Ed. VI. 1769.
Heinr. Cocceji, Dissertationes varii argumenti. Lemg. 1722.
J. V. Strauss, De potestate et regalibus Principum. 1736.

Burc. Gotth. Struv, Corp. iur. publ. imperii nostri R. G. Jena. Ed. III. 1738.
C. Fr. Necker, Kurzer Unterricht in dem Staatsrecht des H. R. R. Teutscher Nation. Marburg 1741.
Joh. Gottl. Heineccius, Elementa jur. Germanici. Hal. 1736/37.
J. A. Graf v. Oettingen, De imperatoris Capitul. disquisitione. Helmst. 1741.
Christian Wolff, Jus Naturae. Francof. et Lips. 1740/48.
— Institutiones Juris Naturae et Gentium. Halae 1750.
Milton, The prose Works. Lond. 1848.
Algern. Sidney, Discourses concening government. Edinb. 1750.
Locke, Works. Lond. 1801.
J. J. Moser, Teutsches Staatsrecht. Frankf. u. Leipz. 1737/44.
— Von den Teutschen Reichsständen. Frankf. 1767.
— Neueste kleine Staatsschriften. 1768.
— Landeshoheit in Steuersachen.
— Sammlung einiger neuen Abhandlungen von Staatssachen. Zwey Sammlungen. Stuttg. 1765. I. Sammlung Nr. 3. Grundsätze der Besteuerungsrechte der Teutschen Reichsstände.
Karl v. Moser, Der Herr und der Diener. Frankf. 1761.
Sündermahler, De libertate Ordinum Imperii ultra justos limites non extendenda. Wirceb. 1769.
Selchov, Elementa jur. publ. Germanici. 1769.
Börner, Erläuterung des R. Deutschen Staatsrechts.
Joh. Ulrich Cramer, Wetzlarische Nebenstunden. Ulm 1755.
J. G. Heuser, De distinctione regalium inter essentialia et accidentalia ejusque usu. Gött. 1755.
Adrian Steger, De Confusione Regalium jur. publici et privati erroribusque inde natis. Lip. 1755.
Joh. Ad. L. B. ab Ickstadt, Opuscula juridica varii argumenti. Ingolst. 1759.
Joh. Stephan Pütter, Kurzer Begriff des Teutschen Staatsrechts. II. Aufl. Gött. 1768.
— Institutiones jur. publ. Gött. 1782.
— Beiträge zum teutschen Staats- und Fürstenrechte. 1777.
— Literatur des teutschen Staatsrechts, 1776/83; fortges. von J. St. Klüber. 1792.
Benedict Schmidt, Principia juris publici Germanici. Ingolst. 1768.
Frhr. v. Kreittmayr, Grundriss des allgemeinen und teutschen Staatsrechts. 1770.
Ph. E. Bertram, Einleitung in die Staatsverfassung von Teutschland. 1770.
Franc. Jos. Heincke, Systema jur. publ. universalis. 1765.
Joach. Georg Daries, Institutiones jurisprudentiae universalis. Jena 1776.

Nettelbladt, Systema elementare universae jurisprudentiae naturalis. Halae 1785.

Gottfr. Achenvall, Jus Naturae. Gött. 1781.

J. F. L. Schrodt, Systema jur. publ. universalis. 1780.

Frhr. v. Paccassi, Beiträge zum deutschen Staatsrechte. Wien 1780.

P. J. A. Feuerbach, Anti-Hobbes, oder über die Grenzen der höchsten Gewalt. Erfurt 1788.

Westphal, Das Teutsche Staatsrecht. Leipz. 1784.

A. L. Schlözer, Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre. 1793.

Friedrich der Grosse, Oeuvres (J. D. E. Preuss), Bd. VIII u. IX. Berlin 1846/48.

Louis XIV., Oeuvres. Paris et Strasbourg 1806. Tomes I. u. II: Mémoires historiques, et instructions de Louis XIV. pour le Dauphin, son Fils.

M. J. Matter, Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles. Paris 1836.

Bossuet, Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte. Brux. 1710. Oeuvres, Tome XXXVI.

— Avertissement aux Protestans sur les lettres du Ministre Jurien contre l'histoire des variations. 3. Ed. Liège 1710.

Fénelon, Oeuvres complètes. Tome VII. Paris 1850.

Montesquieu, De l'esprit des lois. Zuerst Genf 1748, hier nach Paris 1832.

— Considérations sur les causes de la Grandeur des Romains. 1734.

Voltaire, Oeuvres complètes. Tome 29. Gotha 1786.

J. J. Rousseau, Du Contrat social ou Principes du droit politique. Philadelphie 1775.

Gudin, Supplément au contract social. Paris 1791.

Emmanuel Siéyès, Politische Schriften, vollständig gesammelt von dem deutschen Uebersetzer. 1796.

Joh. Gottl. Fichte, Sämmtliche Werke. Herausgeg. von J. H. Fichte. Berlin 1945/46.

Joh. Gottfr. Herder, Vermischte Schriften. (Bd. XII.) 1785.

Cajetan Filangieri, La scienza della legislatione. Nap. 1780.

Heinr. Gottfr. Scheidemantel, Das Staatsrecht nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker betrachtet. Jena 1770/73.

Justus Möser, Vermischte Schriften. Berlin u. Stettin 1797.

— Patriotische Phantasien, herausgeg. von seiner Tochter J. W. J. v. Voigt, geb. Möser. Berlin 1798.

Immanuel Kant, Sämmtliche Werke, in chronolog. Reihenfolge, herausgeg. von G. Hartenstein. Leipz. 1868.

Edmund Burke, Reflections on the revolution in France. 1790.

Jos. Priestley, Letters to the R. H. E. Burke occasioned by his Reflections.

Thomas Payne, Rights of man, being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution.

(Major Scott), A Letter to the Right Honourable Edmund Burke in Reply on his Reflections on the Revolution in France; by a Member of the Revolution-Society.

Richard Price, A Discourse on the Love of our Country delivered on Nov. 4. 1789 at the Meeting-House in the Old-Jevry to the Society for commemorating the Revolution in Great. Britain.

George Rous, Thoughts on Government, occasioned by Mr. Burke's Reflections. In a Letter to a Friend.

Friedrich v. Gentz, Betrachtungen über die französische Revolution. Nach dem Englischen des Herrn Burke, neu bearbeitet etc. Berlin 1793.

— Politische Abhandlungen. (Abdruck hinter den «Betrachtungen».)

— Von dem politischen Zustande von Europa vor und nach der französischen Revolution. Berlin 1801.

— Ueber den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativverfassungen. 1819.

Heinrich Adam Müller, Briefwechsel mit Friedrich Gentz 1800—1829. Stuttg. 1857.

— Die Elemente der Staatskunst. Berlin 1809.

— Vermischte Schriften. Wien 1812.

— Votum eines Katholiken gegen die Pressfreiheit. 1820.

— Deutsche Staatsanzeigen. 1817.

Carl Ludwig v. Haller, Ueber die Nothwendigkeit einer anderen obersten Begründung des Staatsrechts. 1806.

— Handbuch der allgemeinen Staatenkunde. Winterthur 1808.

— Geschichte der kirchlichen Revolution oder protestant. Reformation des Kantons Bern und der umliegenden Gegenden. 1836.

— Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Winterthur 1816—1834.

Band I (1816): Geschichte und Widerlegung der älteren Staatslehren; Aufstellung der allgem. Prinzipien des neuen Staatssystems.

Anwendung dieser Prinzipien auf:

Band II (1817): die Monarchien u. insbes. die Patrimonialstaaten.

Band III (1818): die Militärstaaten.

Band IV (1820):
Band V (1834): } die geistlichen Staaten.

Band VI (1825): die Republiken u. freien Genossenschaften.

K. E. Jarcke, Vermischte Schriften. München 1839.

Joseph de Maistre, Du Pape. Lyon—Paris 1819.

— Oeuvres complètes. Lyon 1884.

Tome 1er: Considérations sur la France. Essai sur le Principe générateur des Constitutions politiques. Etude sur la Souveraineté.

— Les soirées de Saint-Pétersbourg. Lyon—Paris 1854.

L. G. A. de Bonald, Oeuvres. Paris 1829/40.

P. S. Ballanche, Oeuvres. Paris—Genève 1830.

George Phillips, Vermischte Schriften. Wien 1856/60.

J. Nep. Ringseis, Ueber den revolutionären Geist der deutschen Universitäten. 2. Aufl. München 1834.

— Ueber die Nothwendigkeit der Autorität in den höchsten Gebieten der Wissenschaft. München 1855.

Wilh. Traugott Krug, Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozesse der Herren von Haller, Adam Müller und Consorten. Leipz. 1817.

Escher, Ueber die Philosophie des Staatsrechts, mit besonderer Beziehung auf die Haller'sche Restauration. Zür. 1821.

Riedel, Haller's staatsrechtliche Grundsätze, nach der Restauration der Staatswissenschaften bearbeitet und beleuchtet. Berlin 1842.

Weitzel, Geschichte der Staatswissenschaft. Stuttg. u. Tübingen 1833.

Struve, Kritische Geschichte des allgemeinen Staatsrechts. Mannh. 1847.

Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie. 4. Aufl. Heidelberg 1870.

Leo, Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates. Halle 1833.

Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften. Erlang. 1856.

Hartmann, Gallerie berühmter Schweizer der Neuzeit. Baden i/Aargau 1871.

Göttingische gelehrte Anzeigen. Jahrgang 1808. II. Bd.

Allgemeine Deutsche Biographie, herausgeg. durch die Historische Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Leipz. 1875/97.

Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. München, seit 1838.

§ 1. Louis XIV. Bossuet. Fénelon.

Wie Louis XIV. seine Herrscherstellung auffasste, lehrt uns zwar schon die Geschichte; seine Ideen vom Staat, Souverän, Volk hat er aber auch, zugleich mit seinen Regierungsgrundsätzen, in den «Instructions pour le Dauphin, son Fils» niedergelegt. Wie bei Friedrich dem Grossen handelt es sich auch hier keineswegs um ein wissenschaftliches System, und doch wäre gerade ein solches hochinteressant gewesen. Wenn wir uns in dem zweihundertjährigen wissenschaftlichen Kampfe um Herrscher- oder Volkssouveränetät die Absolutisten bald einzeln, bald in Gruppen, auf einer gewaltigen Leiter stehend vorstellen, um deren Sprossen die Monarchomachen, die Vorkämpfer der Volksmajestät, die Naturrechtsphilosophen Taue und Ketten geworfen haben, um sie zu erschüttern, hie und da unter der Aegide eines neuen grossen Geistes ins Wanken zu bringen und endlich umzustürzen, dann thront oben auf der obersten Stufe, den Wolken nahe, der «Roi-Soleil», der grösste neuere Repräsentant des persönlichen Absolutismus, der unumschränkte Monarch des französischen Staates, Eins mit dem Staate! Hobbes erscheint weit unter ihm, gemässigt und bescheiden; und gar Bodins symmetrisches, klares System muthet schon fast an wie konstitutionelle Doktrin.

Bekanntlich hatte Hobbes den Begriff der Staatspersönlichkeit mit dem technischen Namen der «persona civitatis» zum Ausdruck gebracht, aber, ein Produkt seines Individualismus, war sie eine «persona artificialis». Nur für den Augenblick der Staatsgründung und Einsetzung des Herrschers sah Hobbes in der Summe der Einzelnen, im Volk, eine Person; im Moment, wo

der Fürst eingesetzt ist, stirbt das Volk: der Monarch ist nun zur einzigen Staatsperson geworden: «nam si per universos intelligunt civitatis personam, ipsum intelligunt regem» —, das klassische Gegenstück zu Grotius' Erklärung der «universi» als «singuli quique congregati, vel in summam reputati». Genau denselben Sinn verkörpert der Ausspruch Bossuets: «Tout l'Etat est en la personne du prince», und dieser ist wieder nur eine Paraphrase des berüchtigten: «L'Etat, c'est Moi» von Ludwig XIV. Der französische König identifizirt sich mit dem französischen Staat; er verwirklicht in der That, wie der Franzose Matter sich ausdrückt, einen dem Orient entlehnten «Königspantheismus» (Matter, II, p. 337). Es gibt keine persönliche Freiheit, es gibt kein Privateigenthum der Unterthanen, es gibt kein Volk in unserem Sinne, es ist eigentlich eine universitas rerum distantium. Der Monarch ist der Herr, der Eigenthümer des Landes und alles darin befindlichen lebendigen und toten Gutes; Alles gehört ihm «au même titre»; und sehr bezeichnend ist die Eintheilung des Geldes in seinem Land: ein Theil befindet sich in der königlichen Privatschatulle, ein anderer in den Händen seiner Schatzmeister, den dritten endlich belässt der König im Handel seiner Völker; das Ganze aber ist Eigenthum des Souveräns und wird gleichmässig von ihm verwaltet (Instr. II, p. 93). Wie die weltlichen, so sind auch die kirchlichen Güter Eigenthum des Monarchen; Laien und Geistliche sind beide Kinder dieser grossen gemeinschaftlichen Mutter Kirche, aber Unterthanen des Herrschers, wie ja auch das Evangelium es ausdrücklich bestimme (II, 121). Dass solche Unterthanen, die schon an und für sich keinerlei Rechte haben, gegenüber dem Souverän erst recht keine besitzen, braucht fast nicht mehr hervorgehoben zu werden; es gibt natürlich kein «jus resistendi»; ein Aufstand, und zwar «quelque mauvais que puisse être le prince» ist immer ein grenzenloses Verbrechen; weder Vorstellungen für erlittene Unbill darf der Unterthan machen, noch auch prüfen, ob der Befehl des Königs mit dem

göttlichen Gesetz im Einklang steht; Gott hat sich selbst allein das Prüfungsrecht vorbehalten und den Unterthanen die Pflicht blinden Gehorsams auferlegt, und Ludwig XIV. scheut sich nicht, diese allgemeine, unterschiedslose Pflicht eine für das Volk heilsame und zu seinen Gunsten erlassene zu nennen, zu seinen Gunsten deshalb, weil es sich bei ihrer Verletzung viel schrecklicheren Uebeln aussetzte als die sind, vor denen es sich könnte schützen wollen (II, 336 ff.). Neben dem Souverän gibt es keine Gewalt, ja keinen Willen im Staate; eine Volksvertretung erscheint Ludwig XIV. als eine Umkehrung der Ordnung der Dinge (II, 27), die Monarchie überhaupt als die einzige naturgemässe, die einzige berechtigte Staatsform (II, 19).

Das sind die Ideen, die der mächtigste Monarch des 17. Jahrhunderts vom Staate hatte und die er in seinem Staate zu verwirklichen bestrebt war; selbst die geschmeidigen Höflinge und Prinzenerzieher, die Verfasser von Staatsrechtslehrbüchern ad usum delphini, folgten ihm, wie wir sehen werden, nicht in allen Punkten.

Im Kampf gegen die Volkssouveränetätslehre wurden im 17. Jahrhundert noch einmal verzweifelte Versuche gemacht, die theokratische Staatsauffassung wieder auf den Thron zu erheben; allerdings umsonst. Die theokratische Idee stand längst auf dem Aussterbeetat, das Naturrecht dominirte. Seitdem die Absolutisten die naturrechtliche Konstruktion von den Monarchomachen übernommen hatten uud ihre unumschränkte Herrschermacht gerade auf der Vertragsgrundlage entstehen liessen, war dem theokratischen Gedanken der Lebensnerv durchschnitten; er verblutete und verschwand, während Grotius und Pufendorf als glänzende Gestirne am juristischen Himmel aufzogen. Zwar hatte die theokratische Theorie in Horn, dem scharfen Denker und Kritiker, der auf meisterhafte Art die Schwächen und Widersprüche bei Barclay, Salmasius und Grotius aufdeckte und überraschend nachwies, wie die Hobbesianische Begründung der höchsten Gewalt im Staate

der Volkssouveränetät mindestens eben so sehr zu Gute kam, wie die Lehre der Monarchomachen, einen grossen, jedenfalls ihren grössten Vorkämpfer, der an wissenschaftlicher Tüchtigkeit alle anderen weit überragte. Aber er kämpfte gegen den Zeitgeist einen verlorenen Kampf. Neben ihm sind jedenfalls Bossuet und Fénelon als Staatsrechtsphilosophen, was Schärfe, Folgerichtigkeit und juristische Präzision betrifft, unbedeutend. Weit entfernt, mit kritischem Blick Inkonsequenzen der fremden Systeme aufzudecken und die den Zwecken oft widersprechenden Konsequenzen an den Endresultaten bei anderen Schriftstellern zu erkennen und festzustellen, haben sie sich im Gegentheil in sehr vielen Punkten von bedeutenderen nicht frei machen können, und ihre selbständige Arbeit ist ziemlich geringfügig. Ihr bellum omnium contra omnes im schranken- und rechtlosen Naturzustande stimmt völlig mit der Hobbeschen Ansicht überein: es gibt kein Eigenthum, keine Domäne, kein Gut, keine gesicherte Ruhe, überhaupt kein Recht ausser dem des Stärkeren (Boss., Cinq. Avert. Nr. 49, p. 328, Nr. 53, p. 373; Pol. I, Art. 3, p. 26 u. 29. — Fénel. Essai c. 5, p. 110); also ein beständiger Kampf, wo Jeder Herr und Jeder Sklave ist, solange bis das Volk . . . . . zwar nicht durch Vertrag einen Herrscher die Souveränetät überträgt: denn es gibt kein Volk und keine Souveränetät, sondern bis . . . . die Einzelnen, les particuliers, dieses Urzustandes müde, sich «überreden liessen, auf dieses Recht (!) und auf diese Freiheit zu verzichten, zu Gunsten einer Regierung, über die man sich einigt» (!). «La souveraineté se forme et résulte de la cession des particuliers» (Cinq. Av. p. 329). In wie weit Bossuet, der den Vertragsgedanken verwirft, selbst noch unter seinem Einfluss steht, kann man hieran deutlich erkennen. Und warum verzichten die Einzelnen auf ihre Freiheit? Weil sie müssen, weil sie in diesem Zustand nicht leben können, weil die Natur, also Gott, sie dazu treibt (Cinq. Av. Nr. 52, Nr. 56, p. 341. — Essai p. 110, 112). Gott ist der wahre König, «le Roi des siècles», sein Reich ist ewig

und unumschränkt. Und Gott setzt die Könige als seine Diener über die Völker und regiert durch sie. Die Königsgewalt kommt «unmittelbar» von Gott. Der König ist das Ebenbild Gottes auf Erden, ein irdischer Gott. Das ist der Deus mortalis des Hobbes, der Pro-Deus des Horn (Polit. II, p. 60 ff. III, p. 84 ff. V, 242. — Essai p. 111, 123, 144). Die Definition der Souveränetät weicht von der Bodinschen nur insofern ab, als eine neue Eigenschaft, die der Heiligkeit, hinzukommt. Die Souveränetät ist die höchste, absolute, heilige Staatsgewalt (Pol. I, p. 84. — Essai p. 110). Ueber dem Herrscher stehen nur Gott und die Natur, denn unter einem gerechten Gott gebe es keine Gewalt, die «par sa nature» von jeglichem göttlichen, natürlichen oder menschlichen Gesetz befreit wäre. Aber ihre Gewalt über ihn ist nur eine «vis directiva», keine «coactiva» (Pol. IV, p. 124 ff., VIII, 401). Es ist das der von den Jesuiten, als sie nach einer Form suchten, dem Souverän ohne Verletzung des Begriffs zur Befolgung seiner Gesetze anzuhalten, zuerst aufgestellte Unterschied, der damals von Barclay und Arnisaeus verfochten, von Christoph Besold bekämpft wurde. Das Gewissen ist die einzige Schranke seiner faktisch und rechtlich unbegrenzten Gewalt. Und wie einst Bodin, Besold, Bornitius, Arnisaeus und viele andere, später Lyncker, Schmier, Schrodt, Necker es nicht unterliessen, wenigstens auf die ethische Pflicht des Herrschers zur Befolgung der Gesetze hinzuweisen, so warnt Bossuet vor den Gewissensbissen und stellt den Königen vor, dass Gott sie einst strenger als andere richten werde, wenn sie ihr göttliches Amt untreu verwaltet haben (Pol. X, A. 6, pr. 3 u. pr. 10). Nach aussen ist der Souverän der höchste, im Innern ist er Alles: «Tout l'Etat est en lui; la volonté de tout le peuple est renfermé dans la sienne» (Pol. V, p. 242). Aber sowohl Bossuet als Fénelon erkennen die angeborenen Menschenrechte, persönliche Freiheit und Privateigenthum, an. Nach ersterem ist der König ein Vater, die Unterthanen Kinder, keine Sklaven. Von Garantien gegen Verletzungen spricht er freilich nicht (Pol. VIII,

p. 405 ff.). Nach Fénelon folgt aus dem höchsten, über dem Könige stehenden Vernunftgesetz: 1. dass der Souverän nur ein Recht über diejenigen Handlungen der Unterthanen hat, die sich auf das öffentliche Wohl beziehen, 2. dass der Souverän nur dann ein Recht über die Person der Unterthanen hat, wenn es für das öffentliche Wohl nöthig ist. Das ist die «liberté des sujets», die dem Monarchen heilig und unverletzlich sein soll. Ebenso verhält es sich 3. mit den Gütern des Einzelnen, und das ist das «droit de propriété» (Essai p. 123). Auch über die Untheilbarkeit der Souveränetät sind Bossuet und Fénelon einig. Bossuet erklärt deshalb die zentralisirte Monarchie für die beste und solideste Staatsform, gibt aber die Souveränetät des Adels in der Aristokratie, des Volks in der Demokratie zu und verweist auf die Geschichte (Pol. II, p. 69 ff. 72; I, 27). Fénelon bemerkt, dass es zwar in der Theorie nichts Schöneres als die Theilung der Souveränetät zwischen König, Adel und Volk gebe und in der Praxis nichts Nützlicheres, als wenn man die Harmonie dieser mixta forma, dieses «gouvernement mixte» erhalten könnte; aber anstatt zum Gleichgewicht der Gewalten führe es im Gegentheil zum beständigen Kampf, bis eine der Mächte die beiden anderen überwunden und Alles zum Despotismus oder zur Anarchie zurückgeführt habe (Essai, p. 126). Während er hier also die Theilung der Gewalten wegen der ihr innewohnenden Zerspaltung der Souveränetät ausdrücklich verwirft, führt er uns in seinem berühmten 15. Kapitel die Grundzüge eines Idealstaates mit richtiger mixta forma vor, der als eine grosse Vorahnung konstitutioneller Doktrin erscheint und in sehr vielen Punkten an Montesquieus Lehre erinnert. Er spricht es dort (Essai, p. 138) direkt aus: «Il ne faut pas que l'autorité royale soit l'unique et la seule puissance de l'Etat . . . . Il faut un concours de la puissance monarchique et aristocratique, pour composer le pouvoir législatif, et il ne faut jamais qu'ils agissent d'une manière indépendante». Eine Versammlung, nicht von gewählten Mitgliedern,

sondern von «seigneurs» soll mit dem König zwar nicht die Souveränetät, aber die gesetzgebende Gewalt theilen. Und auch das Volk soll vom «Gouvernement» nicht ganz ausgeschlossen sein; Antheil an der potestas legislativa konzedirt er ihm zwar nicht, aber eine «loi inviolable» soll es sein, dass niemals ohne seine Einwilligung ausserordentliche Abgaben sollen erhoben werden dürfen (p. 138 ff.). «Cette sorte de gouvernement a tous les avantages qu'on trouve dans l'unité de la puissance suprême, pour exécuter promptement de bonnes lois (cf. Montesq. Espr. XI. c. 6, p. 147), tous ceux qu'on trouve dans la multiplicité des conseillers (XI, 6, 145) pour faire les bonnes lois; et enfin tous ceux qu'on trouve dans le gouvernement populaire, par l'impuissance où est le Roi d'accabler le peuple de subsides extraordinaires» (vergl. überhaupt Montesq. XI, cap. 6).

Was die jura majestatica, den Inhalt der Souveränetät betrifft, so finden wir bei Bossuet eine fast durchgängige Anlehnung an Bodin: das Recht der Gesetzgebung, des obersten Richterthums, der Beamtenernennung, der Besteuerung, das Recht über Krieg und Frieden, das Recht auf Gehorsam, Treue und Geduld etc. (Pol. 122 ff., 266 ff.). Bei Fénelon begegnen wir einer Klassifikation der Majestätsrechte in drei Arten: Gesetzgebende Gewalt, Recht über Krieg und Frieden, Besteuerungsrecht. Auch hier, bei der Frage nach dem materiellen Inhalt der Souveränetät weichen unsere Schriftsteller erheblich von einander ab; ja sie stimmen eigentlich nur in ihren Ansichten über das Verhältniss zwischen Staat und Kirche und im Recht auf Gehorsam überein. Was das erstere betrifft, erklärt Bossuet (Pol. p. 357): «Le sacerdoce dans le spirituel, et l'empire dans le temporel ne relèvent que de Dieu. Mais l'ordre ecclésiastique reconnait l'empire dans le temporel, comme les rois, dans le spirituel, se reconnoissent humbles enfans de l'Eglise. Tout l'état du monde roule sur ces deux puissances. C'est pourquoi elles se doivent l'une à l'autre un secours mutuel» . . . . und Fénelon (Plans, p. 184): «Les deux puissances,

d'abord séparées pendant trois cents ans de persécution, unies et de concert, mais non confondues, depuis la paix. Elles doivent demeurer distinctes, et libres de part et d'autre dans ce concert.» Aus ihren Grundprinzipien der theokratischen Idee, wonach dem Monarchen seine Gewalt unmittelbar von Gott verliehen worden, war die Coordination gegeben. Auf der Grundlage der Heiligkeit des Monarchen formulirten sie auch ihre Sätze über die Gehorsamspflicht der Unterthanen. Sie geht bis zu dem während des ganzen Mittelalters hochgehaltenen «notum vulgatum»: Deo magis obediendum quam hominibus», «il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Pol. 264, Essai 120). Natürlich gibt es gegen den Deus-mortalis kein Aufstands-, kein Widerstands-, kein Absetzungsrecht (Pol. 214, Essai 113 ff.), und während Ludwig XIV. erklärte: «La révolte est toujours infiniment criminelle», schreibt Fénelon: «la révolte n'est jamais permise» (Essai 117), «on doit donc supporter les mauvais princes, par respect pour cette Providence suprême, qui connoit jusqu'où elle veut permettre aux tyrans de châtier une nation (p. 121)». Und wenn Gott den Despoten für die seinem Volke zugefügten Züchtigungen doch nicht straft? . . . «il faut les souffrir en patience (Essai 120, Pol. 275 ff.). Einmal möchte es scheinen, als mache Bossuet nicht einmal vor dem notum vulgatum Halt, als er erklärt, dass die Unterthanen auch dann nicht vom Gehorsam entbunden seien, wenn der Souverän sie wegen ihres wahren Glaubens verfolge (Pol. 271). In Wahrheit will er hier nicht die französische Königswillkür sanktioniren, sondern er plaidirt für seinen Monarchen gegen den Papst, gegen das von den Päpsten beanspruchte Recht, die Unterthanen den gottlosen, ketzerischen Herrschern gegenüber des Gehorsams zu entbinden (cf. Plans p. 185).

Sehr verschieden sind aber die Ansichten unserer Autoren über die Bedeutung eines Parlaments und dessen Mitwirkung bei den verschiedenen wichtigen Punkten der Regierung. Bossuet misst der Ständeversammlung sowohl wie dem Staatsrathe nur ein Recht

der Berathung zu (Pol. 126 u. 205). Fénelon aber weist unverhohlen auf das Steuerbewilligungsrecht des Parlaments in früheren Zeiten hin und entrüstet frägt er an: «Qu'est-ce qui a changé cet ordre, sinon l'autorité absolue que les rois ont prise?» (Ex. p. 90). Und in seinen «Plans de Gouvernement» verlangt er, noch weiter gehend als in seinem 15. Kapitel des «Essai», die Konstituirung von Generalräthen, bestehend aus dem Bischof, einem Mitgliede des hohen Adels und einem angesehenen Manne aus dem dritten Stande, hervorgehend aus freier Wahl, und dem Zusammentritt der sämmtlichen Generalräthe alle drei Jahre zu einem grossen Parlament mit Beschlussfassungsrecht über alle Materien der Justiz und der Finanzen, des Kriegs, der Allianzen und des Friedens, des Ackerbaues und des Handels (Plans p. 183 ff.).

Das sind in aller Kürze die Ansichten Bossuets und Fénelons über die souveräne Gewalt; enthalten sie auch vielleicht wenig Hervorragendes und nichts Epochemachendes, so verdienen sie eine Darstellung schon wegen der markanten Stellung, die diese beiden Männer am Hofe Ludwigs XIV. einnahmen. Unbedingt ist des Ersteren Staatsauffassung die unbedeutendere. Ich möchte Bossuet nicht einen «Kuppler der Willkürherrschaft» nennen, wie Robert von Mohl in der ihm eigenen, manchmal etwas stark hervortretenden Parteinahme für und wider die von ihm besprochenen Schriftsteller sich ausdrückt. Er war jedenfalls ein sehr gewandter und erprobter Höfling, aber einem so grosser Begeisterung fähigen Redner möchte ich die Ueberzeugungstreue nicht absprechen, und die ungeheuere Machtstellung und auch die persönliche Thatkraft und Begabung Ludwigs forderten zur Begeisterung, die Atmosphäre an seinem Hofe vielleicht zur Vergötterung heraus. Ob Bossuet über Gott oder über seinen König sprach, in seinem Munde wurden die Sätze zur Apotheose! Auch Fénelon war ein keineswegs moderner Kopf; seine Hugenottenbekehrungen in Saintouge und Aunis, die er mit Hülfe von Dragonern vornahm, und seine entsetzlichen Massnahmen, die er als

Superior des adeligen Damenvereins Nouvelles Catholiques zur Bekehrung der Protestantinnen anordnete, setzen ihm kein Denkmal. Ein richtiger und eigentlicher Lobpreiser und Herold von Ludwigs Ideen war er aber nicht, und der französische König hat oft wenig Freude an ihm erlebt. Seine «Directions pour la Conscience d'un roi, Amsterdam 1734» wurden von Cardinal Fleury unterdrückt und erst 1774 von Ludwig XVI. wieder freigegeben; der «Télémaque» wurde gleich bei seinem Erscheinen verboten, und die zur Vertheidigung der mystischen Schwärmerin Jeanne Marie Guyon geschriebene «Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure« ward zur Verdammung nach Rom gesandt. Deutlich erkennbar aber ist, dass der bei seinem König in Ungnade gefallene Mann die Idee des Konstitutionalismus geahnt hat, und unbedingt würde er noch heute dafür mehr gewürdigt werden, wenn nicht ein so Gewaltiger kurz nach ihm auf der Bildfläche erschienen wäre, neben dem er zurücksank und verschwand . . . Montesquieu.

Erster Abschnitt.

Die Schriftsteller der Revolution.

§ 2. Montesquieu.

Selbstverständlich kann es sich hier nicht darum handeln, in einiger Kürze über Montequieus berühmtes Werk «De l'esprit des lois» zu referiren. Der glänzende Geist hat zahlreiche Darsteller und Bearbeiter, Kritiker und Kommentatoren seines Buches gefunden. Ausser den ausführlichen Abhandlungen von Venedey, Vian, Destutt de Tracy wird man bei Gierke, Landmann, Bluntschli, Mohl und den Franzosen Ancillon und Janet kürzere Artikel zur Beleuchtung seiner Lehre finden. Bekanntermassen enthält ja der «Geist der Gesetze» nicht allein philosophisches Staatsrecht, sondern auch Geschichte, Politik und sogar positives Recht. Für uns, d. h. für Montesquieu's Stellung zum Souveränetätsbegriff, kommen nur seine beiden Theorien von der Gewaltentheilung und von den Staatsformen in Betracht, diese beiden aber müssen hier, wenn auch in aller Kürze, dargestellt werden.

Das elfte Buch seines «Esprit des lois», worin Montesquieu seine Lehre von der Theilung der Gewalten exponirt, handelt von den Gesetzen, welche die politische Freiheit in Beziehung auf die Verfassung bilden: In einem Staat, d. h. in einer unter Gesetzen stehenden Gesellschaft, kann die Freiheit nur darin bestehen, thun zu dürfen, was man wollen soll, und das nicht thun zu müssen, was man nicht wollen soll (p. 84). Die Freiheit ist nicht die Unabhängigkeit, sondern das Recht, alles zu thun, was die Gesetze

erlauben; könnte ein Bürger thun, was sie verbieten, hätte er keine Freiheit mehr, weil die Anderen trotzdem dieses Recht hätten (p. 85; vgl. auch l. XII. c. 2. p. 140). Die politische Freiheit ist jene Ruhe des Gemüts, welche aus der Meinung entspringt, die jeder von seiner Sicherheit hat; und damit man diese Freiheit habe, muss die «Regierung» so beschaffen sein, dass kein Bürger den andern zu fürchten braucht (p. 87). Wo findet Montesquieu nun diese politische Freiheit? Nur in den gemässigt regierten Staaten, «dans les gouvernements (!) modérés», aber in den «états (!) modérés» nur dann, wenn die Gewalt nicht missbraucht wird. Da uns aber eine «ewige Erfahrung» lehrt, dass ein Mächtiger geneigt ist, seine Macht zu missbrauchen, dass er soweit gehen wird, bis er hindernde Schranken findet, ist es nöthig, dass ihm Schranken gesetzt werden, und diese erhält Montesquieu, indem er als Fundament seiner Lehre den Satz aufstellt: «le pouvoir arrête le pouvoir» (p. 85). Es gibt nach Montesquieu in jedem Staat drei Arten von Gewalten: die gesetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Durch die erste gibt «le prince ou le magistrat» Gesetze, verbessert und hebt schon bestehende auf; mittelst der zweiten erklärt er Krieg und schliesst Frieden, schickt und empfängt Gesandte, stellt die Sicherheit her und kommt feindlichem Eindringen zuvor; kraft der dritten urtheilt er in Civil- und Strafsachen (p. 86—87). Befinden sich Legislative und Exekutive bei ein und derselben Person oder Körperschaft, gibt es keine Freiheit, da zu befürchten ist, dass derselbe Monarch oder Senat tyrannische Gesetze erlässt, um sie tyrannisch zu vollziehen. Und es gibt keine Freiheit, wenn die Jurisdiktion nicht von jeder der beiden getrennt ist: Verbunden mit der Legislative wäre der Richter also Gesetzgeber, seine Gewalt über Leben und Freiheit der Bürger arbiträr; verknüpft mit der Exekutive «le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur». Und Alles wäre verloren, wenn ein und dieselbe Person oder Körperschaft gar alle drei Gewalten in sich ver-

einigte (p. 87—88). Das führe zu einem schrecklichen Despotismus, wie in der Türkei, oder zu Maassnahmen wie die Inquisition in den italienischen Republiken, wo weniger Freiheit zu finden sei als in den anderen europäischen Monarchien. [Man vergleiche auch Montesquieu's (p. 89) Ausspruch: «Aussi les princes qui ont voulu se rendre despotiques ont-ils toujours commencé par réunir en leur personne toutes les grandes charges de leur état» mit demjenigen Ludwigs XIV. (I. p. 27 ff.): «Quant aux personnes qui doivent seconder mon travail, je résolus sur toutes choses de ne point prendre de premier ministre. Et si vous m'en croyez, mon fils, et tous vos successeurs après vous, le nom en sera pour jamais aboli en France: rien n'étant plus indigne que de voir d'un côté toute la fonction, et de l'autre le seul titre de Roi.»] Was zunächst die richterliche Gewalt betrifft, so soll sie nicht einem permanenten Senat gegeben, sondern einem aus Bürgern zusammengesetzten Gerichte übertragen werden, das sich nach Vorschrift des Gesetzes zu gewissen Zeiten des Jahres bildet und nur bis zur Erledigung der Geschäfte zusammenbleibt. Dadurch wird sie, weder mit einem gewissen Stand noch einem bestimmten Beruf verknüpft, gewissermaassen unsichtbar und nichtig, «invisible et nulle»; das Volk hat nicht beständig die Richter vor Augen, man fürchtet das Amt, aber nicht seine Träger. Die beiden anderen Gewalten dürfen schon eher durch Magistrate oder permanente Körperschaften ausgeübt werden, da weder die eine, als der allgemeine Wille des Staates, noch die andere, als die Ausführung dieses Willens, sich direkt gegen den Einzelnen richten (p. 90). Da in einem freien Staate jeder, der eine freie Gesinnung hat, sich selbst regieren soll, sollte eigentlich das Volk in seiner Gesammtheit, «en corps», die Legislative haben; da dies aber in grossen Staaten unmöglich, in kleinen mit vielen «inconvénients» verknüpft ist, muss das Volk durch Repräsentanten thun, was es selbst nicht thun kann (p. 91). Eine Vertretung ist im Stande, die Geschäfte zu diskutiren, das Volk ist dazu vollständig

ungeeignet, und darin erblickt Montesquieu «un des grands inconvénients de la démocratie» (p. 92) und einen grossen Fehler der meisten Republiken des Alterthums: «il (d. h. le peuple) ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée».

Nun gibt es aber in jedem Staate Leute, die durch Geburt, Reichthum oder Ehrenstellen ausgezeichnet sind, und wenn diese mit dem Volke vermischt würden und in jenem jeder nur eine Stimme hätte, wäre die gemeinsame Freiheit ihre Sklaverei und sie hätten keinerlei Interesse an ihrer Vertheidigung, weil die meisten Beschlussfassungen gegen sie ausfallen würden. Deren Antheil an der Gesetzgebung soll deshalb ihren anderen Vorzügen, die sie im Staate geniessen, entsprechen, und das wird dadurch zu erreichen sein, dass sie eine Körperschaft bilden, die das Recht hat, die Unternehmungen des Volkes zu hemmen, wie hinwiederum das Volk das Recht hat, die ihrigen zu hemmen (p. 93). Beide Körperschaften, die verschiedene Gesichtspunkte und Interessen haben, versammeln sich getrennt und beschliessen abgesondert (p. 94). Die dritte Gewalt endlich, die Exekutive, soll in den Händen eines Monarchen liegen; fast immer eine augenblickliche Handlung erheischend, wird sie besser von einer einzigen Person gehandhabt. Existirte kein Monarch und die ausführende Gewalt wäre einer gewissen Anzahl Personen des gesetzgebenden Körpers anvertraut, gäbe es auch keine Freiheit mehr (p. 95). Der gesetzgebende Körper soll sich nicht aus eigener Initiative versammeln: die Zeit des Zusammentrittes und die Dauer der Sessionen soll durch die Exekutive je nach den Umständen bestimmt werden (p. 96). Hat die Exekutive nicht das Recht, die Unternehmungen des gesetzgebenden Körpers zu hemmen, so wird dieser despotisch; denn da er sich dann alle denkbare Gewalt beilegen kann, wird er alle anderen Gewalten vernichten (p. 97). Die vollziehende Gewalt soll also ein Veto-Recht gegenüber den Beschlüssen der gesetzgebenden haben (p. 100). Hingegen braucht die Legislative eine

solche Fähigkeit gegenüber der ausübenden Gewalt nicht, da diese die Beschränkung und Begrenzung in ihrer eigenen Natur findet. Dagegen hat die Legislative das Recht und muss die Macht haben zu prüfen, auf welche Weise die von ihr gegebenen Gesetze ausgeübt werden, nur darf sich dieses Prüfungsrecht nicht auf den Monarchen selbst erstrecken. Dessen Person muss heilig sein; denn sie ist dem Staate unentbehrlich, wenn die Legislative nicht tyrannisch werden soll; könnte der Monarch angeklagt und verurtheilt werden, wäre die Freiheit verschwunden (p. 97). In diesem Falle wäre der Staat keine Monarchie mehr, sondern eine unfreie Republik. Die schlechten Minister aber, die nach Montesquieu an der schlechten Verwaltung allein schuld sind, dürfen zur Rechenschaft gezogen und bestraft werden (p. 98).

Das scheint Montesquieu die Grundverfassung des von ihm behandelten Staates, d. h. Englands, zu sein: Eine aus zwei getrennten und mit gegenseitigem Hemmungsrecht ausgestatteten Unterkörperschaften bestehende gesetzgebende Gewalt, gebunden durch die Exekutive, und diese wieder durch die Legislative. Eigentlich sollte man, wie Montesquieu selbst bemerkt, von solchergestalt gegenseitig sich fesselnden Gewalten eine Ruhe oder Unthätigkeit des Staatswesens erwarten: da sie aber durch die naturnothwendige Bewegung der Dinge zum Handeln gezwungen sind, werden sie mit einander, «de concert», fortschreiten müssen (p. 100).

Ueber Montesquieu's Lehre von den Staatsformen, oder wie er sie fälschlich nennt «espèces de gouvernements», Regierungsformen, genügen wenige Worte. Er kennt ihrer drei: die republikanische, die monarchische und die despotische. In der republikanischen hat das Volk die souveräne Gewalt, und zwar entweder in seiner Gesammtheit, wo dann eine Demokratie vorliegt, oder ein Theil des Volks, was man dann Aristokratie nennt. Die monarchische Staatsform ist die, wo ein Einziger nach feststehenden Grundgesetzen herrscht, während in der Despotie weder Gesetz noch Regel, sondern nur Wille und Willkür eines Einzigen.

herrschen (II. p. 76—77). Als Kriterium der verschiedenen Staatsformen wird also das Subjekt der Souveränetät hingestellt, aber inkonsequent fasst Montesquieu Demokratie und Aristokratie als Unterarten einer und derselben Staatsform auf, also als zwei Species eines Genus anstatt als verschiedene Genera; andererseits erscheinen Monarchie und Despotismus als zwei Genera, während letztere doch nur eine besondere, eine abusive Form der ersteren ist. Max Landmann hat die Inkonsequenz und den logischen Fehler an der Hand der Bodin'schen Dreitheilung klar und ausführlich aufgezeichnet (ib. 117—118).

Dies sind, in aller Kürze dargestellt, die für uns besonders in Betracht kommenden Theorien, die nothwendiger Weise vorausgeschickt werden mussten. Wenn wir nun die Stellung Montesquieu's zum Souveränetätsbegriff herausschälen wollen, müssen wir vor Allem daran festhalten, dass sein Werk aus Untersuchungen über den Geist der Gesetze besteht und speziell sein elftes Buch diejenigen Gesetze behandelt, welche die politische Freiheit in der Verfassung begründen. Ausser dem allgemeinen Zweck aller Staaten, dem der Selbsterhaltung, hat jeder nach Montesquieu noch einen besonderen. Die Vergrösserung war das Ziel Roms, die Religion dasjenige der jüdischen Verfassung, der Handel der Zweck Marseilles; die Gesetze von Rhodus bezweckten die Schifffahrt; die Monarchien überhaupt erstreben den Ruhm, die Despotien les délices du prince. Nur ein einziger Staat, England, hat die politische Freiheit zum Ziel, und eine Darstellung der Regeln und Grundzüge dieser Konstitution gibt Montesquieu im 6. Kapitel, im Kapitel der Gewaltentheilung. Er erklärt ausdrücklich (p. 104), dass er nicht untersuche, ob die Engländer «actuellement» noch diese Freiheit geniessen, sondern nur, dass sie in ihren Verfassungsgesetzen begründet sei. Von den Germanen sollen die Engländer dieses schöne Staatssystem übernommen haben, und wie alle irdischen Dinge einmal ein Ende haben, so soll auch die englische Staatsform zu Grunde gehen, wenn die Freiheit verloren

geht: Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutrice. England ist eine Monarchie mit «gouvernement modéré», aber nicht die einzige: Dans la plupart des royaumes de l'Europe, le gouvernement est modéré, parceque le prince, qui a les deux premiers pouvoirs, laisse à ses sujets l'exercice du troisième. Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis sur la tête du sultan, il regne un affreux despotisme (XI. 88) . . . und: Je voudrais rechercher, dans tous les gouvernements modérés que nous connoissons, qu'elle est la distribution des trois pouvoirs, et calculer par-là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir (p. 138). Les monarchies que nous connoissons n'ont pas, comme celles dont nous venons de parler, la liberté pour leur objet direct; elles ne tendent qu'à la gloire des citoyens, de l'état et du prince. Mais de cette gloire il résulte un esprit de liberté qui, dans ces états, peut faire d'aussi grandes choses, et peut-être contribuer autant au bonheur que la liberté même. Les trois pouvoirs n'y sont point distribués et fondus sur le modèle de la constitution dont nous avons parlé, ils ont chacun une distribution particulière selon laquelle ils approchent plus ou moins de la liberté politique; et s'ils n'en approchaient pas, la monarchie dégénereroit en despotisme (104/105). Ein «gouvernement modéré», und zwar modéré auf irgend eine Art, in irgend einem Grad ist also nothwendig zur politischen Freiheit. Demokratie und Aristokratie sind keine «von Natur» freie Staaten (p. 35), sie sind es nur mit «gouvernement modéré». Leider führt uns Montesquieu keine Demokratie mit einer der englischen Monarchie verwandten Verfassung vor; es wäre sehr interessant gewesen, zu sehen, wie da die Gewalten getheilt sind.

Halten wir fest, dass England eine Monarchie ist, und wenden wir uns einen Augenblick zur Lehre von den Staatsformen, und zwar zur monarchischen, wo also ein Einziger die souveräne Gewalt hat, «mais qu'il l'exerce selon les lois établies» im Gegensatz zur Despotie . . . . . . «qu'un seul y gouverne selon ses

volontés et ses caprices» (III. c. 2. p. 95); also «la force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, reglent ou contiennent tout». In der Trägerschaft der Souveränetät sieht Montesquieu, wie schon oben bemerkt, das Kriterium der einzelnen Staatsformen: England ist eine Monarchie, d. h. ein «gouvernement modéré», keine Despotie, weil es da feststehende Grundgesetze gibt und eine Theilung der Gewalten; England ist nicht das einzige «gouvernement modéré», wohl aber dass vollkommenste; es ist das Ideal Montesquieu's unter allen moderierten Staatsformen, aber es ist nicht, wie vielfach behauptet wird, ein Idealstaat im Sinne eines vierten Staats neben den «drei einfachen» Staatsformen, sondern nur eine Form seiner Monarchie, und in der Monarchie ist der Monarch Souverän, allerdings ein anderer Souverän wie in der Despotie, ein anderer wie bei Hobbes, Louis XIV. und Bossuet, ein anderer auch wie bei Bodin. Wenn man sich allerdings auf den Standpunkt stellt, dass es nur einen Souveränetätsbegriff gibt, den Bodin'schen, dann dürften wir ihn hier vergebens suchen. Kehren wir nun zur Lehre von den drei Gewalten zurück und sehen wir zu, wie sie sich im Extrakt eigentlich zu einander verhalten, inwiefern sie von einander abhängig bezw. unabhängig sind. Was zunächst die «puissance de juger» betrifft, so ist dieselbe ja allerdings ihrer Natur nach von der gesetzgebenden abhängig, insofern sie streng nach den Gesetzen ausgeübt wird, Anwendung der lex generalis auf den konkreten Thatbestand ist; aber der Gesetzgeber darf nicht Richter sein, sonst wäre das Urtheil lex specialis, die «Gewalt arbiträr»; verbunden mit der Exekutive könnte der Richter zum «oppresseur» werden. Jedenfalls würde eine Kabinetsjustiz beim Bürger, «jene Ruhe des Gemüths, welche aus dem Gefühl der persönlichen Sicherheit entspringt», kaum aufkommen lassen. Ueberhaupt soll sich die richterliche Gewalt möglichst verflachen, unsichtbar sein; nur der Geist des Rechts soll leben im Volke, die Bürger sollen selbst abwechselnd zur Jurisdiktion herangezogen werden und

nicht beständig richterliche Beamte vor Augen haben. Viel wichtiger sind die beiden anderen Gewalten und ihr Verhältniss zu einander. Die Gesetze werden erlassen, da es durch das ganze Volk nicht möglich ist, durch dessen Repräsentanten. Aus eigener Initiative darf das Parlament sich nicht konstituiren, da es erst einen Willen hat, wenn es schon versammelt ist. Sonst hätte es ja auch das Recht, sich aufzulösen, und in diesem Fall, sagt Montesquieu, würde es sich am Ende überhaupt nicht auflösen und würde dadurch der Exekutive gefährlich. Eine beständige Vertretung gibt es nicht; der Monarch hat vielmehr das Recht, die Kammer zu berufen und zu entlassen. Nun bemerkt Montesquieu ausdrücklich, dass, wenn der legislative Körper nicht mehr versammelt würde, entweder kein Gesetz mehr erlassen und der Staat in Anarchie verfallen würde, oder dass die ausübende Gewalt dann selbst die Beschlüsse fasste und aus dem Monarchen ein Despot würde. Montesquieu hätte hier der Exekutive dadurch wieder ein hemmendes Moment gegenüberstellen können, dass er das Parlament sich wenigstens zum Theil an gesetzlich bestimmten Terminen hätte versammeln lassen können .... Er that es nicht; hier steht der Monarch in der That über dem gesetzgebenden Körper. Damit nicht genug, ertheilt er dem Herrscher noch ein Vetorecht gegenüber den Beschlüssen der gesetzgebenden Gewalt: die Exekutive muss die Unternehmungen der Legislative hemmen können, da diese sich sonst jedes erdenkliche Recht beilegen und als Despot die anderen Gewalten vernichten könnte. Umgekehrt sei es unnöthig, dass das Parlament die Regierung irgendwie hindern könne, da diese durch ihre Natur beschränkt sei. Nur das Recht und die Fähigkeit, zu prüfen, auf welche Weise die Gesetze ausgeführt werden, wird dem Parlament gegeben, leider aber nicht präzisirt, wie das zu geschehen hat, sondern Montesquieu sagt nur: «quel que soit cet examen», und der ganze materielle Inhalt dieses Rechts besteht nur in der Bestrafung schlechter Minister. Diese müssen Rechenschaft ablegen, denn

sie sind auch allein Schuld: die Person des Monarchen ist heilig. «Sa personne doit être sacrée», «celui qui exécute ne peut exécuter mal sans avoir des conseillers méchants»; «dès le moment qu'il seroit accusé ou jugé il n'y auroit plus de liberté! Dans ce cas, l'état ne seroit point une monarchie, mais une république non libre». Ja, eigentlich ist auch die richterliche Gewalt von der exekutiven mittelbar abhängig: die Legislative bestimmt Zeit und Art der Zusammensetzung des Gerichts, die Exekutive muss aber die Legislative zuerst berufen und kann ihre Beschlüsse nachher vernichten. (XI, p. 89.)

Wir dürfen demnach vor Allem nicht in den Fehler verfallen, in dem «gouvernement modéré» eine ganz aparte, besondere Staatsform, gleichsam eine vierte neben den drei anderen zu sehen. «Dans la plupart des royaumes de l'Europe, le gouvernement est modéré.» Die englische Staatsform sagt Montesquieu am meisten zu; in ihr gibt es allerdings eine «distribution des pouvoirs», aber in ihr nicht allein: die übrigen europäischen Monarchien haben jede eine «distribution particulière» (XI, 105) und nähern sich so mehr oder weniger der politischen Freiheit. Montesquieu schrieb kein Staatsrecht, sondern ein Werk über den Geist der Gesetze; er untersuchte die Verfassungsgesetze auf die politische Freiheit und fand in England das grösste Maass dieser Freiheit; er erkannte eine Theilung dreier Gewalten, beschrieb ihr Verhältniss und schälte die einzelnen Grundmomente heraus. Er stellte kein abstraktes, von den Thatsachen losgelöstes System auf wie Hobbes, denn er war nicht spekulativ (nur vielleicht in der Tendenz), sondern deskriptiv; er zwang nirgends einzelne widersprechende Momente mit Gewalt oder mit Sophistereien in das Ganze, und so erscheint uns als suszitierender Extrakt seiner Lehre: die geheiligte Person eines Königs, mit ausgedehnten Souveränetätsrechten, dem ein von ihm zu berufendes und zu entlassendes Parlament, dessen Beschlüsse seiner Bestätigung bedürfen, also eine von ihm abhängige gesetzgebende Körperschaft

zur Seite steht, und in dessen Reich der Bürger keine Kabinetsjustiz zu fürchten braucht.

Für unsern Zweck sind Montesquieus Ausführungen ja leider unvollständig. Nirgends steht ein Wort von den göttlichen und Naturgesetzen, auch da nicht, wo sie den Herrscher binden müssten, und doch wird man unbedingt annehmen, dass er ihn denselben unterstellte. Auch weiss man, dass im Mittelalter viele Autoren, speziell diejenigen eines deutschen Staatsrechts, in ihren Definitionen die legibus solutio nicht erwähnen, ohne deshalb dieses Merkmal zu leugnen. Ihnen war schlechthin wesentliches Kriterium die höchste, von Niemanden abhängige Gewalt, die sich auf Alles erstreckte, was die gemeinsame Wohlfahrt erforderte, und nicht die Entbundenheit von den Gesetzen. So bei Brückner, Böhmer, Schmier, Strauss, Necker, Pütter, Kreittmayr, Schrodt, Brunnemann. Man weiss, dass Hobbes dem natürlichen Recht den Charakter des Rechts überhaupt absprach und dass sich noch Pufendorf und seine Anhänger nicht ganz von seinem Einfluss freimachen konnten, dass Pufendorf zwar schon energisch für den Rechtscharakter des jus naturale eintrat, an Stelle des «jus inutile» aber doch nur ein «jus imperfectum» setzte und ihm nur dann Geltung vindizirte, wenn der Souverän es sanktionirt habe, und dass selbst dann noch für den Herrscher nur eine «obligatio imperfecta» zur Befolgung der Naturrechtssätze vorliege. Man erinnere sich des erbitterten Kampfes um dieses Majestätsrecht der «solutio legibus», den Lyncker, Reinkingk, Hippolithus a Lapide, Paurmeister, Böhmer, Strauss, Brückner, Kreittmayr und viele andere kämpften, und wie man dem jus divinum et naturae auch das jus gentium gleichstellte. Man kennt den Kampf um die «liberty and property», die unangreifbaren Urrechte des Menschen, die langsame Umwandlung des dominium des Souveräns in ein dominium eminens, in einen Besitz «jurisdictione, defensione et protectione». Man entsinnt sich des Kunststücks, mittelst welches man die leges fundamentales als Vertrag auffasste, und, da das

Vertragsrecht als ein Theil des jus naturale behandelt wurde, auch die Verfassungsgesetze als den Souverän verbindend hinstellte, und doch gaben Lyncker und Kreittmayr, Schrodt und Strauss und alle die Anderen den Souveränetätsbegriff nicht auf. Und doch . . ., soweit ging Montesquieu gar nicht; seine «puissance législative» darf nur «d'année en année» beschliessen, nicht «pour toujours», und der Satz: «quand on tient un pareil droit pour toujours, il est assez indifférent qu'on le tienne de soi ou d'un autre» (XI, 101), allerdings der einzige derartige Ausspruch, lässt doch darauf schliessen, dass Montesquieu die Legislative als vom König abgeleitete Gewalt auffasst.

Schon Bodins Zeitgenossen entdeckten, als sie dessen klaren, logischen Souveränetätsbegriff auf die bestehenden Staatseinrichtungen prüfend anwandten, dass er in seiner absolutistischen Färbung mit den damaligen Anfängen konstitutionellen Staatswesens kollidirte. In typischer Weise sehen wir das, wie ich schon in meiner ersten Abhandlung über den Souveränetätsbegriff bemerkte, bei der Bodin'schen Lehre selbst. Bodin verliess sich bei seiner Konstruktion allerdings nicht allein auf philosophische Spekulation, sondern verband mit ihr auch historische Motive. Seine Lieblingsidee war aber eine starke französische Königsmacht, und so war es der französische Staatsgedanke, den er der Welt als allgemeine Wahrheit hinstellte. Die Einwendungen, die ihm auf Grund des ständischen Mitwirkungsrechts bei Erlass der Landesordnungen gemacht wurden, suchte er dadurch zu widerlegen, dass er den Ständen nur eine Berathungs-, Vorstellungs- und Empfehlungsbefugniss, dem Fürsten allein die Entscheidung, das Gesetzgebungsrecht, zuschrieb. Diese Ansicht enthielt nun zwar für Frankreich und in gewissen Zeiten auch für England und Spanien eine relative Wahrheit, stand aber mit den Thatsachen in Deutschland in schreiendem Widerspruch. Auch an anderen Stellen ergibt sich die Einwirkung der französischen Verhältnisse auf seine Meinung. Bodin unterscheidet drei Arten von

Monarchien: die patriarchalische Despotie, die Tyrannis und die legitime Monarchie, das Königthum, worin die Unterthanen den Gesetzen des Herrschers, dieser denen der Natur unterstellt ist. Während die Tyrannis in den freien Personen Sklaven und in ihrem Eigenthum ein Gut des Fürsten sieht, sind im Königthum — im französischen Königthum — Eigenthum und persönliche Freiheit in ihrer Berechtigung dem Staat gegenüber prinzipiell anerkannt. Dafür tritt Bodin energisch ein; die legitime Monarchie darf nicht in eine Tyrannis ausarten; aber bis zur Statuirung fester politischer Rechte dem Herrscher gegenüber erhebt er sich nicht, sonst glaubt er den Begriff der absoluten Gewalt aufzugeben. Die historische Motivirung des Begriffes war also sehr einseitig, der französische Staatsgedanke war für Bodin der alleinseligmachende, und in diesen Irrthum hat er so viele Nachfolger mit hineingezogen. Kaum ausgebaut kam also der formale, logische Begriff auch schon nothgedrungen mit den Thatsachen ins Gedränge, und gleich damals ergab sich für die Wissenschaft die Frage, ob derselbe unbeschadet seiner Existenz Beschränkungen und eine Theilung zulasse. Drei Lösungen wurden versucht: die eine Richtung, die besonders Zacharias Fridenreich und Kekermann vertraten, gab im Hinblick auf die bestehenden Verhältnisse den reinen Begriff auf, hielt denselben allgemein für beschränkbar und konzedirte unbeschadet der Souveränetät des Staatsoberhaupts noch anderen Gewalten im Staate einen Einfluss auf die Herrschaft. Ihr gegenüber erklärte eine zweite Ansicht, welche sowohl Bodin als Althusius, sowie auch Bornitius und Gregorius Tholozanus verfochten, die Gewaltentheilung für unvereinbar mit der Souveränetät, und Bodin stellte den Unterschied zwischen Besitz und Ausübung der souveränen Gewalt, zwischen forma Reipublicae und ratio gubernandi auf. Die dritte Lösung war die Theorie von der mixta forma. Sie wurde hauptsächlich von Arnisaeus, Schönborner, Arnold Clapmarus, Joh. Gerhard, Joh. a Felde, Clasen, Besold, Daniel Ottho, Gregorius a Sack, später von Börner, Ber-

tram, Kestner, Heincke, Gundling, Carpzov, Berckringer, Grotius vertreten; auch bei Hert und Titius finden sich Andeutungen. Der Begriff der Souveränetät wurde nicht in einzelne Theile auseinander gerissen, die höchste Gewalt als solche blieb ungetheilt in einer Hand bestehen, nur einzelne Rechte und besonders solche, die nicht in Besitz der ganzen Souveränetät setzen, können einzelnen Organen zustehen.

Besonders in Deutschland war die herrschende Lehre, welche dem Kaiser die Stellung des Souveräns retten wollte und ihm trotzdem seit dem westphälischen Frieden eine potestas absoluta nicht mehr zusprechen durfte, auf diesen Begriff der gemischten Staatsform angewiesen, und so wurde sie in Deutschland zur allgemeinen und gewissermassen offiziell rezipirten Doktrin. Diese Doktrin nun wurde zusammen mit der Lehre von der Trennung der Gewalten von Sidney und Locke in die eben von Milton so scharf und radikal durchgeführte Volkssouveränetätslehre temperirend eingeführt, und so dämmerte der Morgen der konstitutionellen Idee herüber von dem durch Revolutionen durchrüttelten, parlamentarisch regierten England, aus dessen Verfassungsgesetzen ein Fremder, Montesquieu, den Geist herausschälte.

Von allen diesen Ideen, diesen Theorien finden sich Anklänge bei Montesquieu, Anklänge an die mixtura formarum, an die Gewaltentrennung, an die Volkssouveränetätslehre in dem Satz, dass die Legislative an sich kraft der Natur der Sache dem «peuple en corps» zustehe und nur in Repräsentation desselben vom Parlament ausgeübt wird. Aber gerade die repräsentative Idee war ihm eines der Hauptmittel zur Ueberleitung der alten Volkssouveränetätslehre in die konstitutionelle Doktrin. Bodins Begriff war ein französisch-absolutistischer, Montesquieus ein englisch-konstitutioneller.

§ 3. J. J. Rousseau.

Vor allem: . . . Rousseau strich in der That den Herrschaftsvertrag aus der Vertragslehre: Es gibt keinen Vertrag zwischen dem Volk und einem Herrscher über die Bedingungen, wonach dieser über jenes herrschen soll, es ist nur eine «commission», und als blosse Depositare, als «simples officiers du Souverain» üben die Fürsten die Gewalt, die ihnen das Volk übertragen und die es nach Belieben modifiziren, beschränken und wieder zurücknehmen kann. Die Veräusserung dieses Rechts durch das Volk wäre unverträglich mit der Natur des sozialen Körpers und gegen den Zweck der Vereinigung (III, c. 1, p. 68). Erstens kann die oberste Gewalt sich so wenig verändern wie veräussern; ihre Beschränkung käme ihrer Zerstörung gleich; dass der Souverän sich einem noch Höheren unterwerfe, ist eine Absurdität und ein Widerspruch. Ferner wäre aber ein Vertrag zwischen dem Volk und einer Einzelperson ein Privatvertrag, d. h. weder ein Gesetz, noch ein Akt der Souveränetät, also illegitim. Es gibt vielmehr nur einen Vertrag im Staate, den Gesellschaftsvertrag, der jeden anderen ausschliesst, denn jeder andere wäre eine Verletzung dieses ersteren. «Il n'y a qu'un contract dans l'Etat, c'est celui de l'association, et celui-là seul en exclut tout autre. On ne saurait imaginer aucun Contract public, qui ne fut une violation du premier» (c. 16, p. 123/124; cf. I, c. 3, p. 5 u. 6, c. 5, p. 13). Nach Rousseau handelt es sich bei den Theorien der Staatsentstehung darum, eine Vereinigungsform zu finden, welche mit der gesammten gemeinsamen Kraft die Person und die Güter jedes einzelnen Mitgliedes vertheidigt und schützt und durch welche Jeder, im Verein mit Allen, doch nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor. Die Lösung dieses «problême fondamental» soll der Contractus socialis geben, dessen Quintessenz in folgender

Definition liege: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout» (I, c. 3, p. 14 u. 16; cf. c. 6, p. 15, c. 7, p. 17). Diese «personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres» heisst «République» oder «Corps politique», von den Bürgern wird sie Staat genannt, wenn passiv, Souverän, wenn sie aktiv ist, «Puissance en le comparant à ses semblables». Die Gesammtheit der Vereinigten heisst das Volk; der Einzelne ist als Theilhaber an der souveränen Gewalt «Bürger», als den Staatsgesetzen Unterworfener «Unterthan».

Rousseau's Definition der Souveränetät ist folgende: Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale, porte le nom de souveraineté» (II, c. 4, p. 33). Die Souveränetät ist «l'exercice de la volonté générale», der Souverän «un être collectif» (II, c. 1, p. 26). Dieses «corps politique», «corps moral et collectif», dieses «être collectif», «être simple, individu» entsteht im Moment des Abschlusses des Contractus; er besteht aus soviel Gliedern, als die Versammlung Stimmen hat und empfängt durch den Akt selbst sein «Ich», Einheit, Leben und Willen (I, c. 6, p. 16). Kennt Rousseau wirklich den Begriff der Staatspersönlichkeit? Er konstatirt allerdings den Unterschied zwischen dem «Willen Aller» und dem «allgemeinen Willen» (freilich in der problematischen Fassung: il y a «souvent» (!) bien de la différence entre . . . .) und hebt hervor, dass letzterer das gemeinsame Interesse im Auge habe, ersterer blos das private und nur eine Summe von Einzelwillen sei, aber er findet die «volonté générale» auf rechnerischem Wege: als Differenz der «volonté de tous», vermindert um die Summe der Abweichungen der Einzelwillen (II, c. 3, p. 31), und bei Gelegenheit seiner Untersuchung der grösseren oder geringeren politischen

Freiheit in den einzelnen Staaten rechnet er sogar vor, dass sich in einem Staate von 10000 Einwohnern der Unterthan zum Souverän wie 1 zu 10000, in einem solchen von 100000 Einwohnern wie 1 zu 100000 verhalte, also im ersteren den zehn-, im anderen nur den hunderttausendsten Antheil an der souveränen Gewalt habe, während er derselben in beiden ganz unterworfen sei, und dass also die Stimme eines Bürgers des zehnmal grösseren Staates einen zehnmal kleineren Einfluss auf die Abfassung der Gesetze habe, dass folglich mit dem Wachsen des Staates sich die Freiheit des Bürgers vermindere. Rousseau's Staatsperson ist in der That nichts als die Summe der Einzelnen. Deshalb kann der Souverän auch nur handeln, wenn die Einzelnen, wenn das Volk versammelt ist (III, c. 12, p. 112). Im Augenblick, wo das Volk zum souveränen Körper zusammentritt, hört nach Rousseau jeder Akt der Rechtssprechung auf, die Exekutive ist suspendirt und die Person des geringsten Bürgers ist ebenso heilig und unverletzlich wie die des ersten Beamten, «parcequ'où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentant» (III, c. 14, p. 116). Da die Souveränetät die Ausübung des allgemeinen Willens ist und der Wille nicht übertragbar, kann der Souverän nur durch sich selbst dargestellt werden (II, c. 1, p. 26). Abgeordnete des Volks können seine Repräsentanten nicht sein, nur seine Kommissare; das parlamentarisch regierte Volk ist nicht frei, es ist es nur im Moment, wo es seine Stimme in die Urne wirft; nach der Wahl ist es Sklave, ist es nichts. Rousseau hasst die Idee der Repräsentation; parlamentarische Regierungen findet er unbillig und absurd, ja in Staaten mit Volksvertretungen sei das Menschengeschlecht «degradirt», der Name «Mensch» in Unehre (III, c. 15, p. 119). Und wie die Souveränetät als Ausübung des allgemeinen Willens «irreprésentable» ist, so ist sie auch «inaliénable». Der Souverän kann wohl erklären, er wolle augenblicklich das, was ein einzelner Mensch will, nicht aber, dass er auch morgen das, was jener will, wollen werde.

Das heisst: Verspricht das Volk einfach zu gehorchen, so verliert es damit seine Qualität als Volk; ein anderer ist jetzt sein Herr, der politische Körper ist zerstört (II. c. 1. p. 26/27; vergl. auch I. c. 7. p. 18; ferner I. c. 4. p. 7, wo Rousseau sich gegen Grotius wendet). — Die Souveränetät ist unbeschränkbar, «la limiter c'est la détruire» (III, c. 16, p. 123). Der Souverän ist an kein Gesetz, keinen Verfassungssatz gebunden, nicht einmal an den Contract social (I, c. 7, p. 18). Wenn sich daher alle Bürger vereinigen, um in gemeinsamer Uebereinstimmung, «d'un commun accord», den Vereinigungspakt aufzulösen, so ist derselbe rechtmässiger Weise, «très légitimement» aus der Welt geschafft (III. c. 18, p. 128). — Ferner ist die Souveränetät untheilbar (II, c. 2, p. 28). Denn der Wille ist allgemein, sagt Rousseau, oder er ist es nicht; er ist entweder der Wille des gesammten Volkes, des Volkskörpers, oder nur eines Theils; im ersteren Falle ist die Erklärung dieses Willens ein Souveränetätsakt, ein Gesetz; im zweiten ein Privatwille, ein Regierungsakt, ein Dekret höchstens. Die Souveränetät ist im Prinzip untheilbar, wird aber oft «dans son objet» getheilt, getheilt in Exekutive und Legislative, in Justizhoheit und Besteuerungsrecht etc., wodurch ein «phantastisches Wesen» entstehe. Rousseau vergleicht alle diese Schriftsteller mit den japanischen Gauklern, die vor den Augen der Zuschauer ein Kind in Stücke zerschneiden, seine Gliedmassen in die Luft werfen und das Kind nachher wieder ganz und lebend auffangen. Und woher soll dieser Irrthum rühren? Aus der Unkenntniss dieser Autoren, welche Ausflüsse für Theile halten, die als «parties» ansehen, was nur «émanations» sind. Das Recht über Krieg und Frieden ist kein Akt der Souveränetät, weil es kein Gesetz, sondern nur Anwendung des Gesetzes ist (ib. p. 29). Es gibt vielmehr nach Rousseau nur ein Souveränetätsrecht, das Recht der Gesetzgebung. Nur durch Gesetze kann der Souverän handeln, da nur Gesetze authentische Akte des allgemeinen Willens sind; Gesetze aber können nur gegeben

werden, wenn das Volk versammelt ist (III, c. 12, p. 112). Im Gegensatz zu Montesquieu verlangt Rousseau deshalb neben den ausserordentlichen Versammlungen ein für allemal festgesetzte periodische, sodass an dem bestimmten Tag das Volk durch Gesetz legitim sich versammelt, ohne dass es noch einer besondern Berufung bedarf. Die ausserordentlichen Vereinigungen werden durch die dafür eingesetzten Beamten nach den im Gesetz vorgeschriebenen Formen berufen; andere Versammlungen des Volks sind ungesetzlich, was darin beschlossen wird, ist nichtig (ib. c. 13, p. 114). Nun gibt es zwar keine Gebundenheit des Souveräns von heute durch den von gestern; das gestern gegebene Gesetz verpflichtet an sich heute nicht; aber aus dem Stillschweigen wird der stumme Konsens präsumirt, es wird angenommen, dass der Souverän alle Gesetze, die er nicht abschafft, unaufhörlich bestätigt, da er sie ja aufheben könnte (III, c. 11, p. 111).

Zwischen Souverän und Unterthanen gibt es zur Besorgung ihres gegenseitigen Verkehrs, «pour leur mutuelle correspondance», einen Binde-, einen Zwischen-, einen Mittelkörper, «un corps intermédiaire», dem die Ausführung, die Aufrechterhaltung der bürgerlichen und politischen Freiheit obliegt; das ist das Rousseau'sche «gouvernement»:

«Il faut à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat et du Souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'ame et du corps. Voilà quelle est dans l'Etat la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre. Qu'est-ce donc que le Gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les Sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique. Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c. à. d. Gouverneurs, et le corps entier porte le nom de

Prince. Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contract, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, simples Officiers du Souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a fait dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plait, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social et contraire au but de l'association. J'appelle donc Gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et Prince ou Magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration» (III, c. 1, p. 68/69).

Der Regierungskörper ist im Kleinen, was der ihn umschliessende Staatskörper im Grossen: «c'est une personne morale, douée de certaines facultés, active comme le Souverain, passive comme l'Etat» . . . . (ib. 72). Aber der essentielle Unterschied dieser beiden künstlichen Körper, von denen der eine das Werk des andern ist, besteht darin, dass der Staat durch sich selbst, die Regierung nur durch den Souverän besteht (ib. 73/74). Die Einsetzung der Regierung ist, wie schon oben bemerkt, kein Unterwerfungsvertrag, sondern eine «commission» (p. 68); der Einsetzungsakt ist aus zwei anderen Akten zusammengesetzt: der Aufstellung des Gesetzes und der Vollziehung dieses Gesetzes. Durch ersteren bestimmt der Souverän, dass ein Regierungskörper in einer bestimmten Form eingesetzt werde, «et il est clair que cet acte est une loi»; durch letzteren ernennt das Volk die mit der Regierung zu betrauenden Personen; da diese Ernennung aber ein «acte particulier» ist, kann sie kein Gesetz, sondern nur eine Folge aus dem ersten Gesetz sein, sie ist eine «fonction du Gouvernement», ein Regierungsakt (III, c. 17, p. 124/125). Wie kann es nun aber einen Regierungsakt geben, bevor es eine Regierung gibt, und wie kann das Volk, das nur entweder Souverän oder Unterthan ist, unter gewissen Umständen zur Regierung, zum «Prince ou Magistrat» werden? Rousseau erklärt uns das und

zeigt «gerade hier eine dieser erstaunlichen Eigenschaften des politischen Körpers» auf, kraft deren er scheinbar sich widersprechende Operationen vereint: es geschieht durch eine plötzliche Umwandlung der Souveränetät in Demokratie, «par une conversion subite de la Souveraineté en Démocratie». Ohne äusserlich fühlbare Veränderung und nur durch eine neue Beziehung Aller zu Allen gehen die Bürger, «les citoyens devenus magistrats» von den generellen zu den speziellen Akten, von der Gesetzgebung zu der Gesetzesvollziehung über (p. 125).

Die Gedankenerbschaft, die Rousseau antrat, war keine kleine. Althusius und Grotius, Hubert Languet und Buchanan, Milton, Sidney und Locke gingen ihm voraus als Väter der langen Gedankenentwicklung des Prinzips der Freiheit; Menschenrechte, contractus socialis, jus resistendi, Souveränetät des Volkes, das Recht, den Monarchen zur Rechenschaft zu ziehen und ihn abzusetzen, alle diese Theorien waren vor ihm entwickelt und ausgearbeitet worden. Das Neue, das Eigene, das er brachte, war das Prinzip der Unveräusserlichkeit der Freiheit und des in demselben enthaltenen Prinzips der Gleichheit. Die Aufgabe war, eine Associationsform zu finden, bei der die Freiheit nicht veräussert wird, sondern jeder, indem er gehorcht, doch nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt, wie zuvor. Die Lösung der Aufgabe glaubte Rousseau zu finden in der totalen Entäusserung jedes Einzelnen an alle Gesellschaftsglieder, denn:

> «Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. — Depuis, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer. Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. — Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a» (I. c. 6, p. 15/16.). — Dass übrigens diese ganze Reziprozitätsrechnung auf irrthümlicher Grundlage beruht, fällt in die Augen:

Jeder Einzelne unterwirft sich allen Einzelnen, Alle unterwerfen sich wieder jedem Einzelnen, d. h. jeder verbindet sich arithmetisch einer eben so grossen Zahl, als die Zahl ist, die er sich verbindlich macht; formell sind Alle mit gleicher Berechtigung und gleicher Mitwirkung an der Beschlussfassung betheiligt. Aber ist das nicht etwas vom Materiellen, vom Inhalt des Beschlusses völlig Verschiedenes? Und ist nicht gerade dieses Materielle für die Freiheit des Einzelnen das Entscheidende? — Nicht minder unhaltbar ist der Satz, dass der allgemeine Wille nicht Unrecht thun könne, weil Niemand gegen sich selbst Unrecht thun kann. Versteht man unter dem «sich selbst» die abstrakte Einheit, so ist das allerdings richtig, damit aber nichts gesagt. Begreift man darunter aber die konkreten Einzelnen, so ist es falsch. Das Endresultat wird darum nicht die Freiheit Aller sein, ja nicht einmal die Freiheit der Majorität — denn die heute darin Befindlichen können morgen in der Minorität sein —, sondern die Freiheit des abstrakten Majoritätsprinzips. — Aber dies nur nebenbei!

Durch die totale Alienation Aller an Alle entsteht also der allgemeine Wille als Einheit, der Souverän. Allgemeiner Wille, Kollektivwille, Kollektivwesen, politischer Körper, Staat, Volk, Souverän sind ein und dasselbe. Dieser Kollektivwille des Volks, die Souveränetät ist unveräusserlich und unübertragbar und in Folge dessen:

1) Untheilbar —, es giebt insbesondere keine vom Souverän losgetrennte Exekutive.

2) Unumschränkt, an keine Verfassung gebunden. Zwar handelt Rousseau in einem besonderen Kapitel (II, c. 4.) von den «bornes du pouvoir souverain» und führt aus, dass die Einzelnen durch das pactum sociale nur denjenigen Theil ihrer Macht, Güter und Freiheit veräussern, der für die Gemeinschaft wichtig ist; die Schranken sind aber nur scheinbar, denn über die Wichtigkeit entscheidet der Souverän.

3) Unrepräsentirbar —, wenigstens, wie wir gesehen haben, im wichtigsten Recht, dem der Gesetzgebung. Wohl aber muss

das Volk, da es als Masse nicht selbst regieren kann, für die Regierung repräsentirt werden, durch das Gouvernement, das aber vom Souverän nicht eine Vertragsstellung, sondern nur einen Dienstauftrag, eine Commission erhält. Und dieses Dienstverhältniss kann vom souveränen Volk ganz beliebig geändert, beschränkt, aufgehoben werden. Da das Volk als Souverän durch ein Gesetz die Form des Gouvernements bestimmt, kann es Monarchien, Aristokratien und Demokratien schaffen; das sind dann aber verschiedene Formen von Gouvernements, nicht von Verfassungen, welch' letztere ja nur auf Verschiedenheit des Subjekts der Souveränetät beruhen können. Rousseau schenkt sich damit das Kapitel über das jus resistendi, über die Lehre vom tyrannus ab titulo und quoad exercitium. Entthronung ist Entlassung eines Dieners, nicht einmal mehr Auflösung eines Vertragsverhältnisses. Nicht eine potentielle, virtuelle Macht des souveränen Volkes über den tyrannischen Herrscher wird hier statuirt; diese Macht ist immer aktuell und muss es sein; das souveräne Volk, die Gesammtheit der Einzelnen ist frei, und der Einzelne ist frei und muss es sein, denn die Gesammtheit zwingt ihn, frei zu sein (le forcera d'être libre).

Die wichtigste Sorge des Staats ist die seiner eigenen Erhaltung (le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation (II, 4, p. 32). Der Staatszweck ist das allgemeine Wohl (le bien général, II, 4, p. 36; l'utilité publique, II, 3, p. 30). Der allgemeine Wille ist immer auf das allgemeine Wohl gerichtet, die «volonté générale» ist immer «droite», aber die «délibérations du peuple» haben nicht immer «la même rectitude»; man will stets sein Gutes, aber man sieht es nicht immer. Deshalb ist oft ein Unterschied zwischen dem Willen Aller und dem allgemeinen Willen; jener sieht auf das Privat-, dieser nur auf das gemeinsame Interesse. Das Haupterforderniss zur Ermittelung des allgemeinen Willens ist nun nach Rousseau die Abwesenheit jeglicher Zwischen-, Unterkörper, alles korporativen Verbandes im

Staat mit eigenen, vom Gesammtinteresse verschiedenen Interessen; damit glaubt Rousseau die Verschiedenheit des Interesses selbst beseitigen zu können. Sein Staat bezweckt also das allgemeine Wohl nicht im Sinne des Wohls Aller durch Befriedigung der in den verschiedenen Ständen, Klassen, Verhältnissen verschiedenen Interessen, sondern im Sinne des Wohls Aller durch völlig gleiche Befriedigung des Einzelnen als Bürger; nicht Befriedigung des konkreten Menschen, sondern solche des abstrakten Bürgers als so und so vielten Theiles der Gesammtheit. Dieser Versuch einer Interessennivellirung ist ein Wegweiser zum Kommunismus. — Auf dem alleinigen Fundament der «unveräusserlichen Freiheit» konnte Rousseau nur eine Herrschaft der Anarchie, einen Staat der Revolution entwerfen.

---

§ 4. Voltaire.

Die eminente soziale Bedeutung Voltaire's verschafft ihm auch in einer Entwickelungsgeschichte des Souveränetätsbegriffes einen Platz; den gewaltigen Systemen seiner Zeitgenossen Montesquieu und Rousseau aber sollen die wenigen in unser Gebiet einschlagenden systemlosen Seiten des genialen Philosophen und Freidenkers, die weder originelle politische Ideen, noch juristisch präzise Ausdrücke aufweisen, weder an die Seite, noch gegenüber gestellt werden.

Auch Voltaire ist Anhänger der Volkssouveränetät: Le gouvernement civil est la volonté de tous, exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées (XIII). Die Gesammtheit hat die Legislative, die mit der Vollziehung betrauten Organe sind dem Souverän unterworfen. Auch die Interpretation eines dunkeln Gesetzes steht der Gesammtheit zu, die es gegeben, ausgenommen, wenn diese ausdrücklich einen Andern damit beauftragt hat (XVII). Es soll im Staate nicht zwei Gewalten geben. Nach Voltaire spricht man mit Unrecht von geistlicher und weltlicher Gewalt. Im Haus gibt es nur die Gewalt des Hausherrn, des Familienvaters, und nicht noch daneben die des von jenem bezahlten Hauslehrers. Der Erzieher meiner Kinder soll in hoher Achtung stehen, aber nicht die geringste Macht und Autorität in meinem Hause haben (p. 11/12). Voltaire sieht in den Priestern nur «des précepteurs de morale pour nos enfants»; als solche sollen sie bezahlt und geachtet werden, aber keinerlei Jurisdiktions-, Aufsichts- oder Ehrenrechte haben (XI). Es erscheint ihm als eine Beleidigung der Vernunft sowohl wie der Gesetze, von «gouvernement civil et ecclésiastique» zu sprechen, es muss heissen: «gouvernement civil et règlemens ecclésiastiques» und nur die Staatsgewalt kann diese «règlemens» schaffen (XII).

Wie der Hausvater dem Hauslehrer die Lehrstunden seiner Kinder, den Studienplan u. s. w. vorschreibt, so ertheilt der Landesvater den Priestern Anordnungen in Allem, was den geringsten Bezug auf die öffentliche Ordnung hat. Der Souverän ist absoluter Herr über alle «police ecclésiastique», da diese einen Theil der Regierung ausmacht (p. 13/14, 16 ff.; cf. V—XII, XLVI, XLVIII und die Idées de la Motte le Vayer, p. 19—22).

Voltaire ist Republikaner. Eine vollkommene Staatsform gibt es nach ihm zwar überhaupt nicht und kann es nicht geben, da die Menschen mit Leidenschaften behaftet sind; hätten sie aber keine, so brauchte man überhaupt keine Regierung. Als die erträglichste aber erscheint ihm ohne Zweifel die republikanische, weil sich unter derselben die Menschen der natürlichen Gleichheit am meisten nähern. Jeder Familienvater soll Herr in seinem eigenen Hause sein und nicht in dem seines Nachbarn. Dass in einer staatlichen Gesellschaft, die aus vielen Häusern und dazu gehörigen Grundstücken besteht, ein Einzelner der Herr über diese alle sei, sei ein Widerspruch, und es sei in der Natur begründet, dass jeder Herr seine Stimme habe zum Wohl des Vereins (XLIII). Wer nun aber keinen Grund und Boden, kein Haus in der betreffenden Gesellschaft sein eigen nennt? Der soll auch ebensowenig eine Stimme haben, wie ein bezahlter Handlungsgehülfe im Unternehmen des Kaufherrn. Wohl aber kann dieser ihn zum Theilhaber genommen haben, sei es für geleistete Dienste oder weil er die Theilhaberschaft erkauft hat etc. (XLIV). Einer zügellosen politischen Freiheit in der Republik redet Voltaire das Wort nicht. Bekannt und tausendfach hervorgehoben sei, dass die Staatsgewalt beständig nach Vergrösserung strebt und die Bürger sich immer beklagen, dass man weder allen diesen Vorstellungen nachgeben könne, noch auch sämmtliche verwerfen, dass sowohl die Staatsgewalt wie auch die politische Freiheit eines Zügels bedürfe. «Aber wo ist der Stützpunkt des so wünschenswerthen Gleichgewichts? Wer dieses bestimmen wird, wird ein Meister-

werk der Vernunft und der Unparteilichkeit geliefert haben.» Deshalb, bemerkt Voltaire, ist es vielleicht nützlich, dass es in der Republik zwei Parteien gebe, weil dann die eine über die andere wachen wird und die Menschen einer Ueberwachung bedürfen (L). Mit erbitterten Worten, mit einer richtigen Einladung und Aufforderung zur Revolution wendet sich Voltaire gegen den Despotismus: der reine Despotismus sei die Züchtigung für das schlechte Betragen der Menschen; ein Gemeinwesen könne nur dann von einem Einzigen oder von Mehreren gemeistert werden, wenn es weder den Mut, noch die Geschicklichkeit hat, sich selbst zu regieren (I). Ein willkürlich regiertes Volk vergleicht Voltaire mit einer zum Dienste des Herrn unter das Joch geschickten Heerde; der Herr ernähre sie nur, damit sie im Stande sei, ihm zu dienen; er verbindet die Kranken, weil er aus ihrer Gesundheit Nutzen zieht; er macht sie fett, um sich von ihrem Fleisch zu nähren; er bedient sich der Haut der einen, um die anderen an den Pflug zu spannen (II, auch III u. IV). Als der absurdeste, für die menschliche Natur erniedrigendste und zugleich verderblichste Despotismus erscheint ihm aber die Priesterherrschaft (V).

Voltaire widerlegt in einigen seiner «Idées républicaines» Stellen aus Rousseau's Contract social; er glaubt, dass man wohl auf jeder Seite Irrthümer und Widersprüche fände, wenn man sich der Mühe aufmerksamer Lektüre unterziehen möchte, «si on se donnait la peine de lire attentivement ce livre du contrat social» (XXXVIII). So findet er es unter Anderem sehr seltsam, dass Rousseau das ganze englische Volk zum gesetzgebenden Körper versammeln möchte und dass das Volk durch seine Beschränkung auf die Wahl von Vertretern aufhören solle, frei zu sein, und er fragt: «Voudrait-il que trois millions de citoyens vinssent donner leur voix à Westminster?» (XXIX). Und Rousseau's Behauptung, dass im Moment der Versammlung des Volks zum souveränen Körper jede Exekutive suspendirt sei, jede Recht-

sprechung aufhöre, hält er für augenscheinlich falsch und absurd, denn sonst wäre ja jedes Zusammentreten des Volks eine feierliche Einladung zu Verbrechen (XXXII).

Mit Recht wendet er sich auch gegen den Satz des contract social, dass das Volk die Gesandten ein- und absetzen könne, wann es ihm gefalle, und dass es sich bei einem Amt nicht um einen Vertrag, sondern um Gehorsamspflicht handle. Allerdings seien nicht die Beamten, sondern das Gesetz Herr über das Volk, aber sogar die Könige von Frankreich und England und der deutsche Kaiser könnten einen Beamten nur auf Grund eines Prozesses absetzen, niemals aber nach Belieben. «Nous n'avons pas le droit de destituer les officiers de l'Etat quand il nous plait: ce droit serait le code de l'anarchie» . . . . «Il n'est pas plus permis de casser un magistrat par caprice que d'emprisonner un citoyen par fantaisie».

§ 5. Siéyès.

Siéyès weist noch einmal auf die Unmöglichkeit des schon von Rousseau aus der Vertragslehre gestrichenen und ein für alle Mal vernichteten Herrschaftsvertrages hin und deduzirt, wie manche Autoren vor ihm, etwas scholastisch, dass, wenn man schon allgemein anerkenne, dass der Nation allein das Steuerbewilligungsrecht zusteht, und also leugne, dass die Nation das Vorrecht, über die geringste Portion des Sacheigenthums zu schalten, einem Herrn übergeben könne, man sich doch kaum einbilden dürfe, dass sie sich freiwillig «das entschiedenste und schändlichste Zeichen der Sklaverei durch Abtretung des Eigenthums ihrer Person, des ersten unter allen Gütern, hätte aufdrücken können» (I, p. 203 ff.)

Nach seiner «Erklärung der Rechte des Menschen in Gesellschaft» (l. II, Abschn. VI) ist jeder Mensch in der Gesellschaft, die ja «nur das freie Werk eines Vereins unter den verbundenen Gliedern» sein kann, allein Eigenthümer seiner Person; er kann seine Dienste, seine Zeit Anderen verpflichten, aber er kann sich nicht selbst verkaufen, dieses Ureigenthum ist unveräusserlich, er ist in dem Gebrauch seiner persönlichen Kräfte frei, insofern er sich hütet, den Rechten der Anderen zu schaden. Niemand ist für seine Gedanken, noch für seine Gesinnungen verantwortlich; Jeder hat das Recht zu sprechen oder zu schweigen, Jeder darf seine Gesinnungen bekannt machen, insbesondere ist er frei, zu schreiben, zu drucken oder drucken zu lassen, was ihm beliebt, immer unter der einzigen Bedingung, keinen Eingriff in die Rechte eines Anderen zu thun (vergl. Abschn. VII u. XIII, auch Voltaire, Idées republicaines XXV).

Es gibt nur einen Vertrag, den Contractus socialis im Rousseau'schen Sinne, «eine rechtmässige gesellschaftliche Vereinigung» kann «keine andere Grundlage als den freien Willen der Verbundenen» haben (ib. p. 207). Die Volkssouveränetät, «und wenn es eine gibt, so ist es diese», ist unveräusserlich, unbeschränkbar und an keine Verfassung und kein Gesetz ge-

bunden. Die Regierung zwar ist gewissen inneren und äusseren Formen unterworfen und muss es sein, damit sie einerseits ihren Zweck erfüllen könne, andererseits «ohnmächtig sey, sich davon zu entfernen». Aber «die Nation existirt vor allem andern, sie ist der Ursprung von Allem. Ihr Wille ist immer gesetzlich, sie ist das Gesetz selbst. Vor ihr und über ihr gibt es nur das natürliche Recht». Alle Gesetze, die der Grundverfassung an der Spitze, fliessen nur von ihrem Willen aus, alle hängen zuletzt von ihr ab (ib. 132—135, 143). Beim Gesellschaftsvertrag unterscheidet Siéyès zwei «Epochen». In der ersteren erscheint uns eine grössere oder geringere Zahl abgesonderter Individuen, die sich vereinigen wollen. Schon dadurch bilden sie eine Nation, haben deren sämmtliche Rechte und üben sie aus. Das Charakteristikum dieser ersten Epoche ist die Aktion des individuellen Willens. Er ist der Autor der ganzen Vereinigung, der Ursprung aller Gewalt. Die zweite Epoche wird gekennzeichnet durch die Handlung des gemeinschaftlichen Willens. Hier beschliessen die Verbundenen über die öffentlichen Bedürfnisse und die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes. Aber «der Wille der Einzelnen», sagt Siéyès, ist immer der Ursprung und bildet die wesentlichsten Elemente davon, allein abgesondert betrachtet, wäre seine Macht nichts (I, 129, 432, 436 ff). Für den Zweck, und zwar für den einzigen Zweck der gesellschaftlichen Vereinigung hält Siéyès die Glückseligkeit der vereinigten Glieder, der Individuen. Jeder Mensch strebe beständig nach diesem Ziel, und es werde sich wahrscheinlich nichts darin ändern, wenn er sich mit Seinesgleichen zur Gesellschaft verbinde (I, 437, II, 32). An der einen Stelle spricht Siéyès von der privaten Glückseligkeit des einzelnen Individuums, nach der es auch im Gesellschaftsstand strebe, an der anderen von der «Glückseligkeit der vereinigten Glieder», sein Souverän kann ja nur durch Gesetze handeln und deshalb nennt er an einer dritten Stelle (I, 202 i. f.) «die Freiheit des Bürgers» den «einzigen Zweck aller Gesetze», an einer vierten endlich

spricht er von einem «gemeinschaftlichen Zweck», den jede menschliche Gesellschaft haben müsse (I, 283). Man wird sich an den abwechselnd für einander gesetzten Ausdrücken nicht stören, wenn man sie vom Standpunkt seines Satzes aus betrachtet: «Was ist der Wille einer Nation? Es ist das Resultat des Willens der Einzelnen, weil die Nation eine Sammlung von Individuen ist» (I, 167 i. f.). «Eine politische Gesellschaft kann nichts seyn, als die verbundenen Glieder derselben zusammengenommen» (I, 144). «Der Wille des Einzelnen ist das einzige Element des gemeinschaftlichen Willens» (145). Für gemeinschaftliche Bedürfnisse aber, fährt Siéyès fort, ist ein gemeinschaftlicher Wille nöthig; dieser Wille soll natürlich die «allgemeine Summe» des Willens aller Einzelnen seyn, und der erste gemeinschaftliche Wille einer Anzahl Menschen, die sich in eine politische Gesellschaft vereinigen, ist ohne Zweifel genau die Summe des Willens aller Einzelnen. Um aber für die Zukunft immer gemeinschaftlich wollen zu können, darf man nicht immer die genaue Summe Aller zum gemeinschaftlichen Willen verlangen, man muss vielmehr einer bewilligten Mehrheit alle Merkmale des gemeinschaftlichen Willens zuerkennen. Durch den Schritt der Vereinigung geht daher jeder Bürger die stete Verbindlichkeit ein, sich durch die Meinung der Mehrheit verpflichtet zu halten, auch dann, wenn sein eigener Wille einen Theil der Minderheit ausmachen sollte. «Dieser gemeinschaftliche Wille aber», schliesst Siéyès (p. 208), «ihr könnt ihn nun bilden wie ihr wollt, kann beständig nur aus dem Willen der einzelnen Bürger zusammengesetzt sein. Und dadurch allein wird er für Alle eine wirkliche Verpflichtung und ein Gesetz für die ganze Gesellschaft.»

Siéyès formulirt den Charakter seines souveränen Volks als den einer Aktiengesellschaft: Jeder Staat muss einen gemeinschaftlichen Zweck und öffentliche Beamte haben. Da der Aufwand des Verwaltungsapparates durch die Steuern bestritten wird, sind die steuerzahlenden Bürger als Aktionäre des grossen gesell-

schaftlichen Unternehmens zu betrachten. Sie sind die Herren der Gesellschaft und ihnen gehören alle Vortheile derselben. Hören die Einzelnen auf, «Gesellschaftsvereinte» zu sein, so hören sie auch auf, Bürger zu sein: wenn es nur noch Herrschaft auf der einen und Knechtschaft auf der andern Seite gibt, ist es keine Gesellschaft mehr, sondern «politische Sklaverei» (I, 283/284, 445 ff.). Damit man aber den gesellschaftlichen Mechanismus begreife, will Siéyès, dass man die bürgerliche Gesellschaft wie eine gewöhnliche Maschine auseinandernehme, jeden Theil einzeln betrachte und sie darauf im Verstande wieder zusammenfüge, um die Harmonie zu erfassen (I, 128, cf. II, 195, 217, II 370; vergl. auch Möser, I, 307 ff., 335; Schlözer, p. 3 ff., 63 ff., 73 ff.; Scheidemantel I, p. 44 ff., 56 ff.).

Siéyès erkennt keinen Wesensunterschied der Staatsformen an. Dem Satze von Thomas Payne, dass unter «Republikanisme» bloss eine Regierung durch Stellvertreter zu versehen sei, stellt Siéyès die Behauptung gegenüber, dass jede Verfassung einer bürgerlichen Gesellschaft, deren Wesen die Stellvertretung nicht sei, eine falsche Verfassung sei. Eine Republik liegt nach Siéyès dann vor, wenn an der Spitze der «ganzen Staatsmaschine oder dessen, welches man die vollziehende Gewalt nennt», ein nach der Majorität berathschlagender, vom Volke oder der Nationalversammlung ernannter «Vollziehungsrath» steht; eine Monarchie dagegen, wenn an der Spitze der ministeriellen Abtheilungen verantwortliche, ihren Kollegen gegenüber unabhängige, als Minister aber von einem Höheren abhängige Chefs stehen, und wenn dieser Höhere, «dieses Individuum von höherem Range», welches die unverrückbare Einheit der Regierung, oder was dasselbe ist, die Nationalmonarchie vorstellt, die Obliegenheit hat, im Namen des Volks die Minister zu ernennen und abzusetzen, auch einige dem Staat nützliche Amtsverrichtungen auszuüben, die von der Art sind, dass seine eigene Unverantwortlichkeit keine Gefahr bringt. So steht an der Spitze der französischen Regierung ein erster

unverantwortlicher Monarch («un premier monarque électeur»), unter ihm sechs von ihm ernannte und verantwortliche «Monarchen», unter diesen dann die Präfekten etc. Und Siéyès räth denjenigen, welche gern abstrakte Begriffe mit einem Bilde bekleiden, sich die monarchische Regierung als in eine Spitze auslaufend, die republikanische als in einer Plattform endend vorzustellen. (II, Nr. XXV, p. 213—217.) Es handelt sich nach Siéyès also thatsächlich nur um die Giebelform des Regierungsgebäudes.

Voltaire war Republikaner, Siéyès Monarchist; er erklärte das in einem am 6. Juli 1791 im «Moniteur» (Nr. 187) erschienenen Artikel; er zog die Monarchie deshalb vor, weil es ihm bewiesen war, dass der Bürger in einer Monarchie mehr Freiheit besitze als in einer Republik. Jeder andere Bestimmungsgrund erscheint ihm «kindisch».

Jede Verfassung ohne Stellvertretung bezeichnet Siéyès, wie oben bemerkt, in seiner Antwort auf den Brief von Thomas Payne als eine falsche. Als er später ausführlich darlegen wollte, dass das System der Stellvertretung thatsächlich das Land «auf den möglichsthöchsten Gipfel von Freiheit und Wohlstand bringen müsse», untersagte man gleich nach Erscheinen des ersten Bogens den Druck seiner Schrift (cf. II, Nr. XXX), und erst im 3. Jahre der Republik konnte Siéyès der Konvention seine Ansichten über die Grundverfassung vorlegen (ib., Nr. XXXV) und sein Repräsentationsprinzip und seine Idee der Gewaltentheilung unter dem Namen verschiedener Vollmachten zur Repräsentation der Einen Volksgewalt entwickeln: Die Demokratie ist die Basis; das Stellvertretungssystem ist nicht, wie Viele «in ihrer groben Unwissenheit» meinen, damit unverträglich, sondern das Gebäude, das auf jener als ihrer natürlichen Grundlage steht; aber auch bei dem Fundament allein darf man nicht stehen bleiben, denn der «Gesellschaftsstand» verurtheile doch nicht die Menschen dazu, «ihr ganzes Leben hindurch auf der Wache zu stehen». Wie im

Privatleben der der Freieste ist, der am meisten für sich arbeiten lässt, argumentirt Siéyès, so vermehrt man im öffentlichen Leben seine Freiheit dadurch, dass man in der grösstmöglichen Anzahl von Dingen seine Stelle vertreten lässt, vermindert sie dagegen, wenn man verschiedene Stellvertretungen auf ebendieselben Personen häuft. Deshalb hüte man sich, alle politischen Rechte an die Eigenschaft eines einzigen Stellvertreters zu knüpfen, sondern unterscheide verschiedene Stellvertretungsvollmachten, und die Verfassung soll den verschiedenen Repräsentantenklassen das Ueberschreiten ihrer Spezialvollmachten verbieten. Denn «unbeschränkte Vollmachten sind ein politisches Ungeheuer und ein grosser Irrthum des Frankenvolks». Auf die Frage, wie die Gewalten zu trennen sind, antwortet Siéyès: «Trennet, um den Despotismus zu verhüten; centralisirt, um die Anarchie zu vermeiden», und seine zwei Systeme der Gewaltentrennung sind das des Gleichgewichts und das des Zusammenwirkens (du concours), m. a. W.: das System des Gegengewichts und das der organisirten Einheit. (II, p. 370 ff.)

Während es sich beim Rousseau'schen Contract social um eine «aliénation de chaque associé avec tous les droits à toute la communauté» handelt, wird beim Gesellschaftsvertrag Siéyès' «das Wenigstmögliche, und gerade nur was zur Erhaltung der Rechte und Pflichten eines Jeden nothwendig ist, in Gemeinschaft geworfen». Die Summe der einzelnen veräusserten Antheile bildet die Staatsgewalt, die Souveränetät, die Volkssouveränetät, und deshalb findet Siéyès, dass «man das, was man die Souveränetät nennt, mit übertriebenen Begriffen zu bekleiden beflissen war», und er glaubt, dass sich das Wort «Souveränetät» nur darum der Einbildungskraft «so kolossalisch dargestellt» habe, «weil der Geist der Franzosen, noch voll von monarchischem Aberglauben, sich eine Pflicht daraus machte, es mit der ganzen Erbschaft der prunkhaften Eigenschaften und unumschränkten Gewalten auszuschmücken, mit denen die angemassten Souveränetäten

glänzten», und dass man mit einer Art von patriotischem Stolz zu sich selbst sagte: «Wenn die Souveränetät grosser Könige schon etwas so Mächtiges, so Furchtbares ist, so müsse die Souveränetät eines grossen Volkes vollends ganz etwas Gewaltiges sein.» Deshalb macht er gegen die Uebertreibung des Begriffes Front und hofft, dass mit der wachsenden politischen' Aufklärung «der Begriff der Souveränetät in seine wahren Schranken zurücktreten wird», und er spricht es direkt aus: «die Volkssouveränetät ist nicht uneingeschränkt, und manche gepriesene, geehrte Systeme, selbst das mit eingerechnet, dem man die grössten Verbindlichkeiten nach zu haben glaubt, werden für nichts mehr gelten, als für Mönchsgrillen, für elende Pläne eher eines Universalwesens, als eines Gemeinwesens, die für die Freiheit gefährlich und gleich verderblich für das öffentliche und Privatbeste sind.» (II, p. 375 ff.)

---

§ 6. Fichte.

Auch Fichte formulirt in seinem naturrechtlichen System die Volkssouveränetätslehre, im Grossen und Ganzen die Rousseau'sche. Wenn er zwar die einzelnen Staatsverfassungen, wie sie die Geschichte vorführe, durchgehe, so verschliesse er sich nicht, dass sie keineswegs Werke einer verständigen, kalten Berathschlagung, sondern vielmehr gewaltsamer Unterdrückungen, Produkte des Rechts des Stärkeren oder «ein Wurf des Ohngefähr» gewesen. Dass sich aber eine bürgerliche Gesellschaft «rechtmässiger Weise» auf nichts Anderes gründen könne als auf einen Vertrag zwischen ihren Mitgliedern, und dass jeder Staat völlig ungerecht verfahre und gegen das erste Recht der Menschheit, das Recht der Menschheit an sich, sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu Allem, was in ihm gesetzlich sein soll, suche, hält er für so unumstösslich sicher und für so leicht verständlich, dass es «ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend darzuthun» sei. (Bd. VI, S. 80 ff.) «Kein Mensch kann verbunden werden ohne durch sich selbst; keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst.» «Unser Wille, unser Entschluss, der als dauernd gefasst wird, ist der Gesetzgeber.... Ein anderer ist nicht möglich. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns; auch der der Gottheit nicht, wenn er vom Gesetze der Vernunft verschieden sein könnte.» (81/82.) Aus der freiwilligen Uebernahme der Civilgesetze durch das Individuum resultirt also ihre Verbindlichkeit, und in dem Recht, nur das Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, anzuerkennen, erblickt Fichte den Grund jener «souveraineté indivisible, inaliénable des Rousseau», die er sich in seinem System vollständig aneignete.

Fichte's Staatsbürgervertrag zerfällt in zwei Theile: den Eigenthums- und den Schutzvertrag. Jeder Einzelne muss sich mit allen Einzelnen über das Eigenthum, die Rechte und Freiheiten, die er selbst haben, und über die, welche er den Anderen unangetastet lassen, auf die er sich also aller seiner natürlichen Ansprüche begeben soll, einigen. Dieser Einzelne, im Moment des Kontrahirens gedacht, ist die eine zum Vertrag erforderliche Partei; alle Uebrigen, aber lediglich als Einzelne, bilden die andere Partei. Jeder Einzelne erklärt allen Einzelnen: ich will dies besitzen und verlange von euch, dass ihr euch eurer Rechtsansprüche darauf begebt; alle Einzelnen antworten ihm: wir begeben uns dieser Ansprüche unter der Bedingung, dass du dich der deinigen auf alles Uebrige begibst. Das ist der Eigenthumsvertrag. Durch diesen allein wird aber der Zweck des Staatsbürgervertrags noch nicht erreicht: das Eigenthum jedes Einzelnen muss eventuell auch durch Gewalt geschützt werden; eine Schutzpflicht besteht aber noch nicht, da nach dem Eigenthumsvertrag der Wille jedes Kontrahenten in Bezug auf das Eigenthum des Anderen nur negativ ist. Deshalb kommt noch hinzu ein Schutzvertrag: jeder Einzelne verspricht allen Einzelnen, ihnen das anerkannte Eigenthum durch seine Kraft schützen zu helfen unter der Bedingung, dass alle Uebrigen gleichfalls das seinige gegen Gewalt vertheidigen helfen. Dadurch wird der negative Wille jetzt positiv: nicht nur die Enthaltung von einem Angriff auf das Eigenthum des Nächsten, sondern positiver Schutz desselben gegen Angriffe Dritter wird versprochen. Welchen Gegenständen und wessen Gegenständen aber Schutz wird geleistet werden müssen, hängt vom Angriff ab; der Begriff desjenigen, was zu beschützen ist, ist «im Schweben», und dadurch wird nach Fichte aus den Allen eine Allheit; in dieser Unbestimmtheit sieht er das Vereinigungsband, «dasjenige, vermittelst dessen Alle in Eins zusammenfliessen, und nicht mehr in einem abstrakten Begriffe, als ein compositum, sondern in der That vereinigt sind, als ein totum». Zum Eigen-

thums- und Schutzvertrag kommt aber nun noch ein dritter hinzu, der die beiden erst sichert und schützt, der Vereinigungsvertrag: der Einzelne verpflichtet sich, das Ganze zu schützen, und wird dadurch, er möge nun durch den noch nicht vorauszusehenden Zufall Beschützer oder Beschützter werden, ein Theil des Ganzen. Durch die Verträge des Einzelnen mit den Einzelnen, aller Einzelnen mit allen Einzelnen als einem Ganzen ist das Ganze entstanden. (III, p. 195 ff.)

Wie gross ist nun der Beitrag, den Jeder zum «schützenden Körper» leistet? Jeder Einzelne wird ein Theil des Ganzen; verschmilzt er aber seinem ganzen Sein und Wesen nach damit, oder vielleicht nur zum Theil, so dass er in anderer Rücksicht noch frei und unabhängig bleibt? Fichte tritt hier in Gegensatz zu Rousseau; seine Lehre vom Souverän deckt sich ganz mit der von Siéyès (cf. II, p. 375 ff.). Rousseau kennt ein Eigenthumsrecht vor dem Staatsvertrag. Jeder bringt dort bei der Staatsgründung sein Eigenthum und seine Freiheit mit; jeder wirft seine sämmtlichen Güter in die Gemeinschaft ein, bis sie durch Entscheidung des allgemeinen Willens wieder seine Güter im Staate werden. Der Rousseau'sche Kontratent veräussert also Alles und muss Alles veräussern. Nach Fichte kann keiner beim Staatsbürgervertrag etwas zubringen, denn er hat nichts vor diesem Vertrage. Sein Vertrag fängt nicht mit Geben, sondern mit Erhalten an. Von dem, was der Einzelne durch den Eigenthumsvertrag erhält, gibt er vielmehr einen Theil an den «schützenden Körper». Gäbe er sich und was ihm gehört ganz, so bliebe ihm ja nichts mehr zu schützen, und der Schutzvertrag müsste so formulirt werden: «Alle versprechen zu schützen, ohnerachtet Alle versprechen nichts zu haben, das beschützt werden könnte». Der von Fichte sogenannte «schützende Körper» besteht also nur aus Theilen dessen, was den Einzelnen angehört. «Alle sind in ihm begriffen, aber nur zum Theil. Und insofern sie in ihm begriffen sind, bilden sie die Staatsgewalt, deren Aufgabe, Wesen und Zweck

eben die Beschützung eines Jeden in seinen Rechten ist; bilden sie den eigentlichen Souverän. Zu schützen hingegen ist Alles, was Jeder besitzt, und in Bezug auf das ihm übrigbleibende Gebiet ist der Einzelne der schützenden Gewalt, der Staatsgewalt, der Souveränetät unterworfen, also Unterthan. Aber Fichte formulirt einen ganz eigenartigen Unterthanenbegriff: Da der Schutzvertrag mit dem Einzelnen nur unter der Bedingung seines Beitrags abgeschlossen wurde, ist er aufgehoben, sobald dieser Beitrag nicht entrichtet wird; Garantie leistet Jeder mit seinem ganzen Vermögen; im Nichtbeitragungsfalle verwirkt er es, der Souverän wird sein Richter, er selbst hört auf, Theilhaber an der Souveränetät zu sein, und wird Unterthan. Das ist Fichte's hypothetischer Unterwerfungsvertrag. Erfüllt der Einzelne seine Bürgerpflichten durch Beitragsleistung und allerdings auch dadurch, dass er die gesetzlichen Grenzen seiner Freiheit nicht überschreitet, so ist er in seinem öffentlichen Charakter nur Theilhaber an der Souveränetät, in seinem Privatcharakter nur freies Individuum, nie aber Unterthan; Unterhan wird er nur durch Verletzung seiner Pflichten. «Der Staatsbürgervertrag», definirt Fichte, «ist ein solcher, den jeder Einzelne mit dem reellen Ganzen des sich durch die Verträge mit den Einzelnen bildenden, durch sie sich selbst erhaltenden Staates schliesst, und wodurch er mit diesem Ganzen einem Theil seiner Rechte nach zusammenfliesst, dafür aber die Rechte der Souveränetät erhält». Ganz wie Rousseau'sche Doktrin klingt die Fortsetzung: «Dieser Vertrag garantirt sich selbst; er hat in sich selbst den zureichenden Grund, dass er gehalten werde, so wie alles Organisirte den vollständigen Grund seines Seins in sich selbst hat. Entweder er existirt für eine Person überhaupt nicht, oder er verbindet dieselbe vollkommen. (III, p. 207.)

Souverän ist das Volk; der Volksbeschluss ist durch Einstimmigkeit zu bestimmen, nicht durch Majorität, aber diejenigen, welche sich der «sehr entschiedenen» Majorität nicht unterwerfen wollen, hören dadurch auf, Mitglieder des Staates zu sein. (III, 164,

4

178 ff.) Eine « recht- und vernunftmässige » Konstitution ist unabänderlich, für ewige Zeiten gültig. Jeder Einzelne muss im Staatsbürgervertrag zu derselben seine Zustimmung geben: durch diesen ursprünglichen gemeinsamen Willen ist sie garantirt. Die Verfassung ist die Garantie, unter der sich der Einzelne in den Staat begeben hat; zur Veränderung der Konstitution bedarf es daher der « absoluten Einstimmigkeit ».

Fichte verwirft die eigentliche Demokratie, « kein Staat darf despotisch oder demokratisch regieret werden », und nimmt in seinen Entwurf der allein « vernunft- und rechtmässigen » Staatsverfassung eine eigenthümlich komponirte Gewaltentrennung auf. (III, p. 15, 160, 205 ff.) Es ist dies aber keine Gewaltentheilung im Sinne Montesquieu's: In dem Satze, dass die legislative Gewalt von der exekutiven zu trennen sei, scheint Fichte etwas « Unbestimmtes » zu liegen; die Verwalter der Exekutive, die für Anwendung und Herrschaft des Rechts verantwortlich sind und für die Mittel der Realisation des Rechts Sorge tragen müssen, müssten die « Verordnungen selbst entwerfen, die eigentlich keine neuen Gesetze, sondern unbestimmte Anwendungen des einigen Grundgesetzes sind, welches lautet: diese bestimmte Menschenmenge soll rechtlich nebeneinander leben ». Ganz zwecklos und sogar nur scheinbar möglich findet Fichte die Trennung der richterlichen und der ausübenden Gewalt. Muss die ausübende Gewalt ohne Widerrede den Ausspruch der richterlichen ausführen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt, von denen aber die der Vollzieher gar keinen Willen, sondern nur durch einen fremden Willen geleitete physische Kraft hat. » (Er fasst also offenbar hier die Exekutive viel zu eng, etwa im Sinne des Faktors des Strafvollzugs. . . .). « Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der letzten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt. » Fichte trennt in exe-

kutive Gewalt, im weitesten Sinne des Worts, und Ephorat. Erstere umfasst die gesammte öffentliche Gewalt in allen ihren Zweigen, Civilgesetzgebung, richterliche und ausübende Gewalt, und liegt in der Hand von gewissen verantwortlichen, aber nicht willkürlich absetzbaren Personen. «Das Volk behält die konstitutive Gewalt, Aufsicht und Richtgewalt über die Rechtsmässigkeit der Regierung, und bestellt zur Wahrung dieser Rechte Ephoren mit absoluter negativer Gewalt, welche in jedem Augenblick durch ihr Interdikt die Regierung der verfassungsmässigen Repräsentation des souveränen Gemeinwillens entkleiden können; das hiermit zur «Gemeinde» gewordene und als solche sofort zusammenzuberufende Volk entscheidet souverän, ob die Exekutive oder die Ephoren des Hochverraths schuldig sind, und konstituirt durch seinen Beschluss Verfassungsrecht; wenn aber Magistrate und Ephoren kolludiren, hat das Volk das Recht der Revolution, indem es niemals Rebell ist und auch die Anstifter eines Aufstandes von der Präsumption der Rebellion gereinigt werden, sobald das Volk sich anschliesst.» (III, 154 ff.; cf. Gierke, Alth., p. 255, Anm. 226.)

Fichte kennt als unveräusserliches Menschenrecht das Recht, auch einseitig nach Belieben jeden Vertrag aufzuheben; Unabänderlichkeit und ewige Gültigkeit irgend eines Vertrags hält er für den härtesten Verstoss gegen das Recht der Menschheit an sich. Deshalb kann ein Einzelner, können Mehrere aus dem Staatsverbande austreten, und stehen dann gegen einander und gegen den Staat, den sie verlassen haben, unter dem blossen Naturrechte und können deshalb unter sich einen neuen Bürgervertrag abschliessen. Dadurch ist ein neuer Staat entstanden, die Fichtesche Revolution ist vollendet: «Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Vertrage und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmässig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmässige Art, d. h. aus freiem Willen, geschieht.» (VI, p. 159 ff.) Es bestehen also darnach neben- und

ineinander zwei Staaten, die sich zu einander verhalten wie alle Staaten überhaupt, d. h. wie Einzelne, die ohne besondere Verträge unter dem blossen Gesetze des Naturrechts stehen. Es fällt auf, dass nach Fichte zum Staatsbegriff nur eine Menge durch den Vereinigungsvertrag zusammengehaltener Menschen gehört, kein besonderes Staatsgebiet, und dass es nach ihm also einen wirklichen Staat im Staat in diesem Sinne gibt. An Einwürfen über die Schädlichkeit dieser Möglichkeit und über die Unordnung und Verwirrung, die entstehen müssten, wenn Einzelne sich von der staatlichen Gemeinschaft losreissen, aber im Staatsgebiet bleiben könnten, während ihre Nachbaren links und rechts noch in der alten Verbindung ständen, hat es Fichte nicht gefehlt. Aber für ihn handelt es sich nicht darum, sich darüber aufzuhalten, was entstehen würde, sondern zu untersuchen, ob man den Einzelnen verbieten dürfe, aus dem staatlichen Verbande aus- und in einen andern einzutreten, und das verneint er, da man sonst in den Betreffenden das Menschenrecht verletzen würde. Vor dem Unheil aber, das durch solche Staatenbildungen entstehe, sollen wir uns nicht so sehr fürchten; denn diese Gefahren umringen uns angeblich «immerfort hundertfach». Fichte macht uns natürlich sehr gespannt, welche Staaten dieser Art im Staate ihm eigentlich bekannt sind; aber der Neugierde folgt eine arge Enttäuschung, als er uns als «mächtigen, feindselig gesinnten» Staat das Judenthum, als fürchterlichen Staat, der sich neben diesem durch militairische Monarchien hinflicht», das Militär, als «weniger gefährlichen, aber immer noch als wirklichen Staat im Staate» den Adel nennt. Auf die Hierarcherie geht er nicht näher ein, weil er für protestantische Länder schreibe, erwähnt dagegen die «kleineren Neckereien» der Künstler- und Handwerker-Zünfte, die man bloss deshalb weniger fühle, weil man mit grösseren Plagen zu kämpfen habe. Fremde Rasse und Religion, eine besondere Kaste, ein besonderer Stand, eine bestimmte Berufsklasse, eine Zunft, alles dies mit ihrem besondern Geist, ihren speziellen

Interessen geben ihm Grundkriterien für Staaten ab; ja er spricht es direkt aus: «Kein Staat wird dadurch gefährlich, dass er dem Raum nach in einem anderen ist, sondern dadurch, dass er ein dem anderen entgegengesetztes Interesse hat» (p. 153). Wo bleibt hier der Staatsbürgervertrag....?

Fichte ringt förmlich nach einer Auffassung des Staates als eines organischen Ganzen und nach dem Begriff der Staatspersönlichkeit. Man erinnert sich, dass bei seinem Schutzvertrag der Begriff des zu Beschützenden im Schweben, dass es ein unbestimmter Begriff ist; eben dadurch soll der Begriff eines nicht bloss eingebildeten Ganzen, das lediglich durch unser Denken erzeugt werde, sondern eines durch die Sache selbst vereinigten reellen Ganzen entstehen, also der Begriff nicht bloss Aller, sondern einer Allheit. In diesem Begriffe des zu Beschützenden sollen Alle in Eins zusammenfliessen. Fichte tadelt an den Autoren vor ihm, dass sie den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht hätten, weil man auf diese Weise alles Mögliche zu einem Ganzen vereinigen könne, und das Vereinigungsband dann lediglich unser Denken sei. Fichte will das Vereinigungsband ausser dem Begriff aufzeigen und glaubt es in dieser Ungewissheit, in diesen Schweben der Einbildungskraft zu finden. Das geeignetste Bild zur Erläuterung des Begriffes scheint ihm das eines «organisirten» Naturproduktes zu sein: Gleichwie im Naturprodukt jeder Theil das, was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann und ausser dieser Verbindung dies schlechthin nicht wäre, ...ebenso erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur, und Jeder diesen bestimmten Stand gegen Andere und die Natur nur dadurch, dass er in dieser bestimmten Verbindung ist. (III, p. 207 ff.) Der isolirte Mensch handle lediglich zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, und es werde keines derselben befriedigt, ausser durch sein eigenes Handeln; der Bürger dagegen habe mancherlei Rechte und Pflichten nicht

nur seiner selbst, sondern auch der «Anderen» Willen; seine höchsten Bedürfnisse dagegen werden befriedigt ohne sein Zuthun, durch das Handeln der «Anderen». Fichte ist in seinem «Naturrecht» so sehr Individualist, dass der organische Gedanke ihm nur eine ganz bestimmte Verbindungsform der Individuen bedeutet, und er spricht es am Schlusse direkt aus: «Der Staat an sich ist nichts, als ein abstrakter Begriff; nur die Bürger, als solche, sind Personen.» Schon eine wesentlich andere Ansicht finden wir acht Jahre später in den Vorlesungen, die er 1804/5 zu Berlin über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hält. (VII, p. 144 ff.) Der Staat erscheint ihm hier als künstliche Anstalt, als Zwangsanstalt, aber er warnt davor, ihn mit den «gewöhnlichen Philosophen» als auf Individuen beruhend, aus Individuen zusammengesetzt zu denken. Der Staat ist «ein an sich unsichtbarer Begriff, ...er ist — nicht die Einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältniss zu einander, dessen immer fortlebender und fortwandelner Hervorbringer die Arbeit der Einzelnen ist». Er hebt ausdrücklich hervor, dass keineswegs die Regierenden der Staat sind, und protestirt also damit gegen die Auffassung seiner Staatspersönlichkeit als Herrscherpersönlichkeit im Sinne der Lehre von Ludwig XIV., Bodin, Hobbes, Pufendorf, Leibnitz, auch Pütter und den beiden Mosern. Die Regierenden sind Mitbürger wie alle Uebrigen, und es gibt im Staate überhaupt keine Individuen ausser Bürgern. Erst das Resultat, was aus der Leitung der Regierenden und aus der geleiteten Kraft der Regierten für Alle insgesammt hervorgeht, nennt er den Staat «im strengen Sinn des Worts». Erst 1807/8 in den Reden an die deutsche Nation (VII, p. 380 ff.) dringt mehr und mehr ein wirklich organisirter Volksbegriff durch, und dort definirt er das Volk als das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesammt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Endlich 1813 in der

Staatslehre (IV, 412 ff.) erscheint uns sein Staatsbegriff: «Eine Menschenmenge, durch gemeinsam sie entwickelnde Geschichte zur Errichtung eines Reiches vereint, nennt man ein Volk. Dessen Selbständigkeit und Freiheit besteht darin, in dem angehobenen Gange aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reiche. Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit, denn nur in solchen der sittliche Zweck, dasjenige, wozu die ganze Menschheit ganz allein da ist.... Mit dem Beginnen dieses Reiches ist das menschliche Leben erst eingeführt und geboren. Vorher nur der Embryo eines Menschengeschlechts, mit welchem die ewige Zeit schwanger geht.... Diese Gestaltung des Reichs kann erfolgen nur aus einer durchaus gemeinsamen Absicht und Denkweise Vieler, die da Volk heissen.» (ib., p. 419).

---

§ 7. Kant.

In seiner Rechtslehre zweitem Theil (Bd. VII, § 43, p. 129) definirt Kant das Volk als eine «Menge von Menschen, ... die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (constitutio) bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden» und den Staat (§ 45) als die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. In jedem Staat gibt es nach Kant drei Gewalten, «d. i. den allgemeinen Willen in dreifacher Person» : die Herrschergewalt, die er Souveränetät nennt, in der Person des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt, zu Folge dem Gesetz in der Person des Regierers und die rechtsprechende Gewalt in der des Richters. Das ist Kants «trias politica», die er mit den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschlusse vergleicht: dem «Obersatze, der das Gesetz eines Willens, dem Untersatz, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatz, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist». Gesetzgeber ist das Volk und kann nur das Volk sein, und zwar aus folgendem Grund: Da die gesetzgebende Gewalt es ist, die alles Recht schafft, so kann von ihr Niemand Unrecht zugefügt werden. Nun kann Jemandem wohl durch die Verfügungen eines Andern Unrecht widerfahren, nie aber durch das, was er über sich selbst beschliesst, denn volenti non fit injuria. Deshalb kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden dasselbe beschliessen, d. h. nur «der allgemeine vereinigte Volkswille gesetzgebend sein». Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder eines Staates sind die Staatsbürger und als deren rechtliche, von ihrem Wesen unzertrennliche Attribute nennt Kant 1) «gesetzliche

Freiheit», d. i. diejenige, keinem andern Gesetz zu gehorchen als zu welchem der Bürger seine Zustimmung gegeben hat, 2) «bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann», 3) die «bürgerliche Selbständigkeit, . . . die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Andern vorgestellt werden zu dürfen».

Jene potestates legislatoria, rectoria und judiciaria sind erstens coordinatae, insofern die eine das complementum ad sufficientiam der Staatsverfassung zur andern ist, ferner aber auch subordinatae, indem eine nicht zugleich die Funktion einer anderen usurpiren kann, sondern, wie Kant sich ausdrückt, ihr besonderes Prinzip hat, d. h. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens eines Oberen gebietet; «drittens, durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend». Jene drei Gewalten sind wesentliche, aus der Idee eines Staates überhaupt zur Gründung desselben nothwendig hervorgehende «Würden», und «in ihrer Würde betrachtet» nennt Kant den Willen des Gesetzgebers (legislatoris) untadelig (irreprehensibel), das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderstehlich (irresistibel) und den Rechtsspruch des obersten Richters (supremi judicis) unabänderlich (inappellabel) (§ 48). Diese drei Gewalten enthalten das Verhältniss des imperans zum subditus, des vereinigten Volkes als Oberhauptes zur «vereinzelten Menge» als Unterthan (§ 47).

Auch Kant ist natürlich Anhänger des contractus socialis, aber er schält aus dem Akt selbst, wodurch sich das Volk zum Staat konstituirt, die Idee desselben heraus, die «Idee, nach der die Rechtmässigkeit desselben (d. h. des Aktes) allein gedacht werden kann! Alle im Volk (omnes et singuli) geben ihre äussere Freiheit auf, um sie, als Glieder des Volks, als Staat betrachtet, (universi) sofort wieder aufzunehmen; und zwar opfern sie nicht

einen Theil ihrer angeborenen äusseren Freiheit, sondern sie verlassen ihre gesetzlose Freiheit gänzlich, um ihre «Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. h. in einem rechtlichen Zustande unvermindet wieder zu finden», «weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt» (§ 47). Das ist die Idee des Aktes, wodurch sich das Volk zum Staat konstituirt hat. Was aber den Unterthan betrifft, so soll er über den Ursprung der obersten Staatsgewalt als über ein «jus controversum», als ein etwa in Ansehung des Gehorsams, den er ihr schuldet, noch zu bezweifelndes Recht nicht «werkthätig vernünfteln». Denn da das Volk schon unter dem allgemeinen gesetzgebenden Willen vereint ist, kann und darf es über das summum imperium nicht anders urtheilen, als das summus imperans, d. h. das gegenwärtige Staatsoberhaupt, es will. Ob zuerst ein thatsächlich vorgekommenes «pactum subjectionis (!) civilis» abgeschlossen wurde oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nachfolgte..., das erforschen zu wollen ist sowohl für das Volk, das nun unter staatlichen Gesetzen steht, ganz zwecklos, als auch der Staatsordnung Gefahr bringend, und der Unterthan, der sich auf Grund seiner Forschung der wirklich bestehenden Autorität widersetzen wollte, würde nach den Gesetzen derselben, «d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, exlex) ausgestossen werden» (ib., p. 136 ff.). Daraus erhält Kant den Satz, dass der Herrscher den Unterthanen gegenüber lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten habe, und dass es in der Verfassung keinen Artikel geben könne, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich im Falle der Uebertretung der Verfassungsgesetze durch den Souverän diesem zu widersetzen; nur ein noch mächtigerer Faktor als die oberste Gewalt könnte diesen einschränken, und um die Unterthanen als rechtmässiger Gebieter zum Widerstand auffordern zu können, müsste er sie auch schützen können; in diesem Falle wäre aber er und nicht jener der Oberste, was sich widerspricht. Kants Souverän ist also unbeschränkbar, eine so-

genannte gemässigte Staatsverfassung nach Kant ein «Unding». Wider das gesetzmässige Staatsoberhaupt gibt es also keinen rechtmässigen Widerstand des Volks, da nur durch Unterwerfung unter den allgemein-gesetzgebenden Willen ein rechtlicher Zustand möglich ist; also kein jus resistendi, seditionis, rebellionis, am allerwenigsten ein Recht, sich an der Person des Monarchen unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (tyrannis) zu vergreifen; der geringste Versuch dieses monarchomachismus sub specie tyrannicidii ist Hochverrath, proditio eminens; ein solcher Verräther darf als Vaterlandsmörder, als parricida, «nicht minder» als mit dem Tode bestraft werden. Nur ein Recht hat der Unterthan: Wenn «das Organ des Herrschers, der Regent» z. B. mit Auflagen, Rekrutirungen wider die Verfassung oder in der Vertheilung der Staatslasten gegen das Gesetz der Gleichheit verfährt: dann darf er dieser Ungerechtigkeit, gravamina, Beschwerden, entgegensetzen. Wohl kann es nun vorkommen, dass eine Verfassung fehlerhaft geworden, dass sie der Abänderungen bedarf; nie darf hier durch Revolution vom Volke Remedur geschaffen werden, sondern nur der Souverän selbst kann Reformen vornehmen (ib., p. 139 ff.). Auch bei einer Verfassung mit Volksvertretung gibt es keinen aktiven Widerstand, wodurch das Volk die Regierung zu einem facere zwingen und mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt vornehmen könnte, sondern nur einen negativen, indem das Parlament sich weigert, den Forderungen der Regierung Folge zu geben. Und diesen negativen Widerstand verlangt Kant geradezu, wenn das Volk nicht korrumpirt, seine Repräsentanten erkäuflich, der Souverän despotisch, der Minister ein Volksverräther sein soll. Ist aber eine Revolution gelungen? Dann müssen sich die Unterthanen der neuen Ordnung der Dinge, dem jetzigen Staatsoberhaupt unterwerfen; der entthronte Monarch aber darf weder wegen seiner früheren Geschäftsführung zur Rechenschaft gezogen, noch auch bestraft werden, wenn er, in den Stand des Staatsbürgers zurücktretend, als Prätendent durch geheime Gegen-

revolution oder mit Hülfe fremder Mächte die Wiedererlangung der Herrschaft betreibt.

Der Landesherr ist dominus territorii, Obereigenthümer des Bodens. Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee, um, die einzelnen Privateigenthumskomplexe unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer zusammenfassend, die Entstehung des civilrechtlichen Eigenthums nicht nach Grundsätzen der Aggregation, von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitend, sondern nach denen der Division juristisch zu erklären. Da nun aller Grund und Boden dem Volk gehört und zwar distributiv, nicht kollektiv genommen, so kann nach Kant der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend welchem Grund und Boden haben, also auch keine Domänen, und Kant folgert weiter, dass, wenn der Souverän irgend welche Grundeigenthümer hätte, «es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten», dass das Volk Gefahr laufen würde, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen und dass alle Unterthanen grundunterthänig (glebae adscripti) und also aller Freiheit beraubt (servi) würden. Auch deshalb soll er nicht Privateigenthümer sein können, weil sonst ein Rechtsstreit zwischen ihm und einem besitzenden Privaten möglich wäre, es aber doch zur Entscheidung dieses Prozesses keinen Richter gäbe. Der Kantsche «Landesherr» besitzt also «nichts (zu eigen), ausser sich selbst». Das Volk ist sein Volk; es gehört dem Souverän auch zu, aber nicht ihm als Eigenthümer nach dem dinglichen, sondern als «Oberbefehlshaber» nach dem persönlichen Recht, und insofern er dieses Befehlshaberrecht über das Volk hat, das jus suum cuique tribuendi, kann man auch sagen: er besitzt Alles (p. 142 ff). Dieses Obereigenthum ist nun Kant der Ausgangspunkt der einzelnen Souveränetätsrechte: 1) des Rechts, die Privateigenthümer des Bodens zu beschatzen, d. h. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, sowie andererseits Dienstleistungen wie Kriegsdienste zu fordern, wobei verlangt wird, dass die Deputirten des

Volks die Höhe der Steuern selbst festsetzen, weil dieses die einzige Art sei, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren,... 2) des Rechts «der Staatswirthschaft», der Finanzen und der Polizei, 3) des Rechts der Aufsicht (inspectionis). Dem Souverän steht ferner indirekt, d. h. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner eigenen Unterhaltung zu belasten; Armenwesen, Errichtung und Unterhaltung von Findelhäusern, milde Stiftungen. Was die Kirchenhoheit betrifft, so sondert Kant zunächst die Religion als innere, ganz ausser dem Wirkungskreis der bürgerlichen Macht liegende Gesinnung ab. Vor allem darf der Souverän sich nicht in den Glauben und dessen unabänderliche Erhaltung einmischen, weil die Theilnahme an einem «Schulgezänke» unter seiner Würde wäre und er sich dadurch mit seinen Unterthanen auf den Fuss der Gleichheit stellen, der Monarch sich zum Priester machen würde; hauptsächlich darf er keine neuen Reformen verbieten, — «denn, was das genannte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen». Der Herrscher hat vielmehr das negative Recht, den Einfluss der Kirche auf das sichtbare politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe und Ordnung gefährlich werden kann, zu hindern, damit durch den innern Streit oder den Streit der verschiedenen Kirchen unter einander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (p. 145 ff.). Ferner hat der Souverän das Recht der Beamtenernennung, das Recht «auf Vertheilung der Aemter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung». Hat er aber ein Amt verliehen, so kann er es nicht nach Gutdünken, ohne ein Vergehen von Seiten des Beamten wieder entziehen, und zwar aus folgenden Gründen: Das Volk, welches die Kosten des Verwaltungsapparates trägt, wird verlangen, dass der Beamte den ihm auferlegten Geschäften völlig gewachsen sei, d. h. eine dem Amte entsprechende Vorbildung besitze. Dazu gehört für den Betreffenden ein Aufwand von Zeit, die er auch

zur Erlernung eines andern ihn ernährenden Berufes hätte verwenden können. Setzte man aber derart vorgebildete Leute ohne Grund ab, so würden in der Regierung die Aemter mit solchen besetzt werden müssen, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Uebung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten, was aber der Absicht des Staates, der Absicht des Volks zuwider ist, und : «Was der vereinigte Wille des Volkes über seine Beamten nie beschliessen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nie beschliessen» (p. 146 ff.) Hat der Souverän auch die Befugniss, Würden und Titel zu verleihen? Hier erhält Kant die Beantwortung der Frage : ob der Souverän einen Adelstand als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sei, ebenfalls aus dem Prinzip, dass was das Volk nicht über sich selbst und seine Genossen beschliessen kann, auch der Souverän nicht über das Volk beschliessen kann. Nun sind die Mitglieder des Adelstandes zwar Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volkes «geborene Befehlshaber (wenigstens Privilegierte)», obwohl doch das Talent und die hervorragenden Eigenschaften der Vorfahren sich nicht auf die Nachkommen vererben, und da nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, «so ist es unmöglich, dass der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen». Der Souverän hat die oberste Strafgewalt im Staate ; er selbst kann nicht bestraft werden, man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. Hier bei diesem Majestätsrecht entwickelt Kant seine Lehre von homo·noumenon und homo phaenomenon. Der Einzelne, der als Mitgesetzgeber das Strafgesetz erlässt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Unterthan nach diesem Strafgesetz bestraft wird, denn als Verbrecher kann derselbe unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben : «der Gesetzgeber ist heilig».

Wenn also der Einzelne ein Strafgesetz gegen sich als einen

Verbrecher abfasst, so ist es in ihm nur «die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft» (homo noumenon), die ihn als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phaenomenon) sammt allen Uebrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. «Mit anderen Worten», fährt Kant fort, «nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, diktirt die Todesstrafe und im Sozialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren». Denn wenn, folgert er weiter, der Strafbefugniss das Versprechen des Delinquenten, sich strafen zu lassen, zu Grunde liegen müsste, so müsste es diesem auch überlassen sein, sich straffällig zu finden, und der Uebelthäter wäre sein eigener Richter. Das jus aggratiandi, das Begnadigungsrecht, hält Kant für das «schlüpfrigste» unter allen Souveränetätsrechten: der Herrscher könne damit am evidentesten seine Hoheit beweisen, aber auch am meisten Unrecht thun. Bei Verbrechen der Unterthanen gegen einander spricht er ihm dieses Recht ab, da hier impunitas criminis die grösste Ungerechtigkeit gegenüber den Bürgern wäre; nur beim crimen laesae majestatis soll er davon Gebrauch machen können, und auch da nicht, wenn durch Straflosigkeit die Sicherheit des Volkes gefährdet werden kann. Was bedeutet es nun, wenn Kant das Begnadigungsrecht das einzige nennt, das den Namen des Majestätsrechts verdient? (p. 155 ff.) An weiteren Befugnissen hat der Landesherr noch das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung von Kolonisten; nur darf den eigenen Landeskindern das Privatgrundeigenthum nicht gekürzt werden. Ferner das Recht zur Deportation des staatsgefährlichen Verbrechers und das Recht der Landesverweisung.

Jene trias politica nun, jene drei Gewalten (legislatoria rectoria, judiciaria) sind in jedem staatlichen Gemeinwesen (in jeder respublica latius dicta) vorhanden, sie gehen aus dem Begriff

eines Staates hervor; es sind «nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens», sie geben nur die Idee eines Souveräns: An die Stelle des Gedankendinges «Souverän» muss erst noch eine physische oder juristische Person treten, welche dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft, und das kann auf dreierlei Art geschehen: entweder dass ein Höchster im Staat über Alle, oder dass einige Gleichhohe über alle Anderen oder endlich, dass Alle zusammen über jeden Einzelnen im Staat herrschen: die Staatsform ist entweder «autokratisch», aristokratisch oder demokratisch. Für das übliche «monarchisch» setzt Kant in der Eintheilung sein «autokratisch», weil ihm ersteres für seinen Begriff nicht angemessen scheint; der Monarch ist ihm der, welcher die höchste, der «Autokrator» der, welcher alle Gewalt hat; dieser sei der Souverän, jener repräsentire ihn bloss (155 ff.). (Die «Allein»-herrschaft im Staate, das erste der drei Verhältnisse, wo ein Einziger über Alle herrscht, dürfte doch am besten durch das ganz gleichbedeutende «Mon»-archie wiedergegeben werden; auch verwendet es Kant in den folgenden Ausführungen fast durchweg.) Die einfachste Staatsform ist die autokratische; ein einziger ist Gesetzgeber. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: einmal aus dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverän zu bilden, dann aus dem dieses Souveräns zum Volk. Die komplizirteste aller ist die demokratische: zuerst muss der Wille Aller zu einem Volk, dann der der Staatsbürger zu einem gemeinen Wesen vereinigt und dann diesem gemeinen Wesen der Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorgesetzt werden. Zur Gesetzgebung ist die erste der drei Formen zwar als die einfachste auch die beste, was aber die Gesetze selbst betrifft, auch die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Von der «Vertröstung», dass die Monarchie die beste aller Staatsformen sei, wenn der Monarch gut sei, hält Kant nicht viel; er rechnet sie

zu den tautologischen Weisheitssprüchen, die nichts weiter besage als: die beste Verfassung sei die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht werde, d. h. diejenige, welche die beste sei. (cf. Friedr. d. Gr., Réf. c. 9, p. 202). Das ist die Lehre von den Staatsformen, deren es nur drei geben kann, nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Gewalt innehaben: Fürsten-, Adels- und Volksherrschaft. Mit dieser forma imperii nicht zu verwechseln ist die forma regiminis, die Regierungsform, welche die auf die Verfassung begründete Art betrifft, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht; diese Form ist entweder republikanisch oder despotisch. «Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird.» (VI, p. 418 ff.) «Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein Despotismus, weil sie eine executive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschliessen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.» Kant ist Republikaner; sein Erster Definitivartikel zum ewigen Frieden lautet: «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.» Alle nicht repräsentative Regierungsform erscheint ihm als eine «Unform», weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens ist, das aber im Staate ebensowenig sein kann, wie in einem Vernunftschluss das Allgemeine des Obersatzes zugleich die Subsumption des Besonderen unter jenem im Untersatze. Monarchie und Aristokratie geben einer solchen Regierungsart zwar auch Raum, auch bei ihnen ist Despotismus möglich, aber während sie doch eine dem Geiste eines repräsentativen Systems

gemässe Regierungsart annehmen können im Sinne des berühmten Ausspruchs Friedrichs des Grossen, so ist dies bei der Demokratie, «weil alles da Herr sein will», schlechthin unmöglich. Je kleiner daher die Zahl der Herrscher («das personale der Staatsgewalt») und je grösser «die Repräsentation derselben», desto mehr nähert sich die Staatsverfassung dem Republikanismus, und kann sich durch allmähliche Reformen dazu erheben. Am leichtesten wird es daher in der Monarchie, schwerer schon in der Aristokratie, ganz unmöglich aber in der Demokratie sein, anders als durch gewaltsame Revolution zu dieser «einzigen vollkommenrechtlichen» Verfassung zu gelangen. — —

Kant ist der letzte vom Stamme Grotius', der letzte aber auch bedeutendste Vertreter des Natur- oder Vernunftrechts, d. h. der Ableitung von Recht und Staat aus der Natur oder Vernunft des Individuums, der Existenz von Recht und Staat nur Kraft und zum Zweck der Freiheit des Einzelnen. Das Kardinalprinzip des ganzen Naturrechts ist die Maxime der Koexistenz; sie erhält durch Kant in seinem Urrecht des Menschen ihren subjektiven Ausdruck, d. i. im Recht des Individuums, dem Nächsten nur dazu verbunden zu sein, wozu man auch diesen wieder verbindlich machen kann — Rousseau's absolute Reziprozitätsidee. — Aus der Koexistenz der Freiheit folgen die angeborenen Rechte, Eigenthum und . . . die Verbindlichkeit der Verträge, speziell des Gesellschaftsvertrags in den Formen der rechtlich gleichgültigen Handelsgesellschaften und der rechtlich nothwendigen Staatsgesellschaft. (. . . Staat als Gesellschaft zur zwangsweisen Realisirung der Maxime der Koexistenz). — Auf das Faktum des Vertragsabschlusses kommt es Kant nicht an; rechtlich könne die Gewalt des Staats und die Gehorsamspflicht des Unterthans nur auf einen (stillschweigenden) Vertrag gegründet werden. — Wie bei Rousseau geht auch bei Kant der ganze Mensch im Bürger unter; die Souveränetät ist unbeschränkt, unbeschränkbar. Während aber die Rousseau'sche Lehre ein Leitfaden des Kommunismus

und des Umsturzes ist, rettet Kant den Souverän vor der Revolution durch die Behauptung: «der jedesmalige wirkliche Oberherr eines Staates sei es auch von Rechts wegen, und sobald ein Mensch oder eine Körperschaft zur höchsten Gewalt, auf welche Weise es immer geschehen, gelangt sei, so dürfe nie und unter keiner Bedingung von Widerstand gegen dieselbe die Rede sein». Kant, der letzte und in der Idee bedeutendste der Revolutionäre, ist in der Praxis schon Gegenrevolutionär.

---

§ 8. Uebersicht.

Das Wichtigste des Nöthigsten über die Staatsidee und den Souveränetätsbegriff, die vereinzelten Definitionen, die Grundkriterien und die einzelnen Rechte der Souveränetät, wie sie sich aus den Werken der verschiedenen Staatsmänner und Philosophen herausschälen lassen, wird man gefunden haben. Nur zwei Theorien sollen jetzt im Zusammenhange noch einmal betrachtet werden: die engverwandten und für die Formulirung des Begriffs äusserst wichtigen Lehren von Staatsvertrag und der Staatspersönlichkeit.

Was zunächst die Kontraktstheorie betrifft, so strich also Rousseau, wie wir oben gesehen, den Herrschaftsvertrag aus der Vertragslehre und erklärte den Gesellschaftsvertrag für die einzig mögliche, ausschliessliche Rechtsgrundlage des Staats. Gierke, wohl der beste Kenner der naturrechtlichen Staatstheorien, nennt es eine wahrhaft revolutionäre Neuerung, eine revolutionäre That. Rousseau wurde herrschend. Ganz auf ihm fusst Cajetan Filangieri (I, c. 1. sq. cf. Althus, p. 117, Note 108). Friedrich der Grosse spricht ebenfalls von «pacte social» (Oeuvres, IX, Nr. XV). Auch Justus Möser, dem in Europa kein Staat bekannt ist, der auf das Recht der Menschheit gegründet wäre, und der die Franzosen für das erste Volk in der Welt erkennen will, «wenn sie, auf dem Wege ihrer Theorie vom Rechte der Menschheit, etwas Fruchtbarliches und Dauerhaftes zu Stande bringen», kommt über die Idee des Gesellschaftsvertrages nicht hinaus, nur nimmt er einen doppelten Sozialkontrakt an: «einen, welchen die ersten Eroberer unter sich geschlossen; und einen anderen, den diese ihren Nachgeborenen oder späteren Ankömmlingen zugestanden haben. Beide Theile stehen als Kontrahenten gegen oder neben einander; und wenn sie gleich unter dem Ausdrucke Nation vereinigt sind,

so ist dadurch jener augenscheinliche Unterschied kenntlich nicht gehoben: es würde vielmehr die offenbarste Erschleichung seyn, wenn die Letzteren, oder die Minderberechtigten, ein Menschenrecht aufstellten, durch ihre Mehrheit die bisherige Konstitution aufheben, und sich als gleichen Menschen, mit den Eroberern gleiche Rechte beylegen wollten.» Das Lob aber, welches Gudin im Supplément au Contract social der französischen Konstitution ertheilt: «L'assemblée nationale y est parvenue, en s'attachant à une idée unique d'autant plus grande et plus majestueuse, qu'elle est plus simple. Elle a rendu à l'homme ses droits; elle a reconnu sa dignité, et toutes les vaines grandeurs se sont éclipsées devant elle» . . . gilt nach Möser «von jedem Gärtchen, worin der Gärtner, um sich seine Botanik in Kleine zu bringen, nur Blumen — und wären es auch die edelsten — von einerley Art und Farbe duldet» (Verm. Schr. I, 335 ff., 307; vergl. 313; auch Patr. Phant. II, Nr. 62, p. 298 ff., den Vergl. mit der Aktiengesellsch.). Auch Herder vermag sich der Vertragsidee nicht ganz zu entziehen, wenn er auch den Naturzustand des Menschen als «Stand der Gesellschaft» erklärt, Krieg und Revolutionen als staatsgründend betont und bemerkt, dass in diesem Fall «der schweigende Kontrakt, wie unsere Staatslehrer sagen» nichts Anderes ist, «als dass der Stärkere nimmt, was er will und der Schwächere gibt oder leidet, was er nicht ändern kann» (270—276). Sogar Schlözer, einer der wenigen, welche noch das pactum subjectionis aufrecht erhielten, formulirt daneben das pactum unionis, und zwar mit Rousseau's eigenen Worten, mit einer Stelle aus dessen «Contract social», chap. IV, p. 14 (Allg. Staatsr. § 4 ff., § 18, § 64 ff.). Siéyès weist ausdrücklich auf die Unmöglichkeit des Herrschervertrags hin; beim Gesellschaftsvertrag unterscheidet er zwei Epochen (die Aktion des individuellen Willens, der der Autor der ganzen Vereinigung, der Ursprung aller Gewalt ist; und die Handlung des gemeinschaftlichen Willens), aber im Gegensatz zu Rousseau, wo es sich um eine aliénation totale handelt,

wird hier nur «das wenigst mögliche, und grade nur was zur Erhaltung der Rechte und Pflichten eines Jeden nothwendig ist, in Gemeinschaft geworfen», weshalb Siéyès auch gegen Uebertreibung des Souveränetätsbegriffs Front macht. Fichte verschliesst sich nicht, dass die Staatsverfassungen keineswegs durchweg Werke kalter Berathschlagungen, sondern vielmehr Produkte des Rechts des Stärkeren, «ein Wurf des Ohngefähr» gewesen, «rechtmässigerweise» aber könne eine bürgerliche Gesellschaft nur durch Vertrag der Mitglieder entstehen, und in dieser Kontraktsidee und dem ihr innewohnenden Individualismus vollzog Fichte die letzte denkbare Steigerung, jenseits welcher es keine mehr gab: «Kein Mensch kann verbunden werden ohne durch sich selbst»; und in dem Recht, nur das Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, anzuerkennen, erblickt Fichte den Grund «jener souveraineté indivisible, inaliénable de Rousseau», die er sich in seinem naturrechtlichen System im Grossen und Ganzen aneignete. Die Konsequenz, die er sich nicht zu ziehen scheute, war das Recht, auch einseitig nach Belieben den Vertrag aufzuheben, aus dem Staatsverbande auszutreten und einen neuen Bürgervertrag abzuschliessen: «Beides ist rechtmässig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmässige Art, d. h. aus freiem Willen, geschieht.» Während Fichte durch sein «rechtmässigerweise» die Idee im Gegensatz zum Faktum schon andeutete, schält Kant aus dem Akt selbst die Idee desselben heraus, die «Idee, nach der die Rechtmässigkeit desselben (d. h. des Aktes) allein gedacht werden kann.» «Indem er dem Staatsvertrag die historische Realität als «Faktum» absprach und ihm nur die praktische Realität einer «Idee der Vernunft» vindicirte, . . . löste er die Frage nach dem Rechtsgrund des Staates von der Frage nach seiner Entstehung und schuf mindestens in letzterer Hinsicht für eine tiefere geschichtliche Auffassung freie Bahn. Indem er ferner den Eintritt in die Staatsgesellschaft für ein bindendes Vernunftgebot und die Befolgung desselben durch die im Naturzustande

lebenden Einzelnen für eine erzwingbare Rechtspflicht erklärte, bereitete er den Uebergang der Philosophie zu einer dem Rechtsgrund des Staats ausschliesslich in seine Vernunftnothwendigkeit verlegenden Theorie vor» (Gierke). Es ist nicht uninteressant, die Ansicht des erbitterten Gegners der Vertragsidee, Ludwigs von Haller, zu hören über diese philosophische Revision Kant's und über die anderen Schriftsteller, wie Kreittmayr, Thomasius, Becmann, bei denen sich schon vor Kant Andeutungen der bloss ideellen Existenz des Vertrages finden. «Die neueren Bekenner des angeblich philosophischen Staatsrechts», schreibt Haller (Restaur. I, p. 285) «geben zwar die faktische Unrichtigkeit jenes vermeynten Ursprungs des Staates zu, aber noch wahnsinniger als ihre Vorgänger behaupten sie gleichwohl jene Hypothese als juridische Fiktion oder als Idee annehmen zu müssen und glauben dadurch eine grosse Entdeckung gemacht zu haben. Sie distinguiren zwischen dem historischen und dem angeblich juridischen (historisch falschen) Ursprung der Staaten und äussern sich mit nicht geringem Dünkel, dass, wenn auch kein einziger Staat durch einen Sozial-Kontrakt entstanden sey, selbige gleichwohl auf diese Art hätten entstehen können oder entstehen sollen» . . . . Und Haller bemerkt dazu in Note 24: «Es gibt Wahnsinnige in Tollhäusern, die sich einbilden, Könige zu seyn, und nach dieser fixen Idee reden und handeln. Aber sie glauben es wenigstens. Wie soll man hingegen diejenige neue Krankheit nennen, wo einer zwar anerkennt, dass er kein König weder sey noch gewesen sey, aber hingegen behauptet, dass er es nach der Vernunft seyn sollte, nach dieser Vernunft-Idee Krone und Zepter tragen oder fordern würde,» u. s. w. Armer Kant!

Was den Gedanken der Staatspersönlichkeit betrifft, so findet man bei Ludwig XIV., Bossuet und Fénelon davon auch nicht die leiseste Ahnung. «L'Etat, c'est Moi» bei Ludwig, davon die Paraphrase «Tout l'Etat es en la personne du prince; Tout l'Etat est en lui, la volonté de tout le peuple est renfermée dans la

sienne» (Pol. V, p. 242) bei Bossuet, nur eine noch prägnantere Formulirung von Hobbes' «Nam si per universos intelligunt civitatis personam ipsum intelligunt regem» — das evidenteste Zusammenfallen von Herrscher- und Staatspersönlichkeit, das sich denken lässt. Von den Anhängern der Volkssouveränetät spricht zunächst Rousseau zwar von corps politique, corps moral et collectif, être collectif, être simple, individu, das im Moment des Vertragsabschlusses entstehe, und von dem «Ich», dem Leben und Willen dieses Körpers (I, c. 6, p. 16). Er unterscheidet ferner allerdings den Willen Aller von dem Allgemeinen Willen, aber er erhält die volonté générale auf rechnerischem Weg: durch Verminderung der volonté de tous um die Summe der Abweichungen der Einzelwillen (II, c. 3, p. 31) und gar sein Rechenexempel von den beiden Staaten, in denen sich der Unterthan zum Souverän bald wie eins zu zehn-, bald wie eins zu hunderttausend verhält, zeigt uns untrüglich, dass seine Staatsperson in der That nichts als die Summe der Einzelnen ist. Nicht anders Siéyès. Er spricht es direkt aus: «Was ist der Wille einer Nation? Es ist das Resultat des Willens der Einzelnen, weil die Nation eine Sammlung von Individuen ist» (I, p. 167 c. f.). «Eine politische Gesellschaft kann nichts sein als die verbundenen Glieder derselben zusammengenommen» (ib. 144). Der Wille der Einzelnen ist das einzige Element des gemeinschaftlicher Willens» (ib. 145). Er führt dann zwar weiter aus, dass man für die Zukunft statt der genauen Summe Aller sich mit einer bewilligten Majorität begnügen müsse, schliesst aber die ganze Erörterung mit dem nicht misszudeutendem Satz: «Dieser gemeinschaftliche Wille aber, ihr könnt ihn nun bilden, wie ihr wollt, kann beständig nur aus dem Willen der einzelnen Bürger zusammengesetzt seyn. Und dadurch allein wird er für alle eine wirkliche Verpflichtung und ein Gesetz für die ganze Gesellschaft» (p. 208). Wir haben gesehen, dass bei dem Fichte'schen Schutzvertrag der Begriff des zu Beschützenden ein Schweben, dass es ein unbestimmter Begriff

ist. Fichte will das Vereinigungsband ausser dem Begriff aufzeigen und glaubt es in diesem Schweben der Einbildungskraft, in dieser Ungewissheit zu finden. In seinem Begriff des zu Beschützenden den Alle in Eins zusammenfliessen. Aber unter dem Einfluss des in seinem Naturrecht noch stark dominirenden Individualismus kommt Fichte zu dem Schluss: «Der Staat an sich ist nichts, als ein abstrakter Begriff: nur die Bürger, als solche, sind wirkliche Personen.» Wir haben verfolgt, wie er in den Berliner Vorlesungen den Staat nicht mehr als die Einzelnen, sondern als ihr fortdauerndes Verhältniss zu einander definirt. Erst in den Reden a. d. D N. fanden wir einen wirklich organischen Volksbegriff und dazu endlich in seiner Staatslehre den Staatsbegriff. Bei Kant endlich finden wir durchweg als reale Person nur das Individuum. Als moralische Person bezeichnet er einmal den Staat im Ganzen nach aussen (VII, 161 ff., VI, 409); nach innen nennt er die drei Gewalten im Staate «einander, als soviel moralische Personen, beigeordnet,» und erklärt, dass im Staat Alle den Zwangsgesetzen unterworfen sind, «einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt . . . . ausgenommen». An einer dritten Stelle, bei Verwerfung des jus resistendi, frägt er, wer denn in dem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte, und fügt erklärend hinzu: «denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen» (VII, p. 138). Unter Staat, den er (VII, 157) das «Maschinenwerk der Vereinigung des Volks» nennt, versteht er bald das Volk (als er nämlich vom contr. soc. spricht als dem «Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituirt», VII, 133), bald den Herrscher im Gegensatz zum Volk als Summe der Unterthanen (VI, 448 ff.). Dass Kant über die Identifizirung des Staats mit der Summe der vereinigten Individuen und des souveränen allgemeinen Willens mit dem übereinstimmenden und vereinigten Willen Aller nicht hinauskam, ergibt sich aus den verschiedenen, schon oben angeführten Stellen: VII, p. 131: «Die gesetzgebende

Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemeine vereinigte Volkswille kann gesetzgebend sein» . . . . p. 133: «Sie (d. h. die drei Gewalten im Staate) enthalten das Verhältniss eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer, als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Unterthan, d. i. des Gebietenden (imperans) gegen den Gehorsamenden (subditus). — Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen» . . . . . (vergl. auch VI, 328/9, 418 ff.).

Sehr wichtig ist hier die Kant'sche Lehre vom homo noumenon und homo phäenomenon. «Der Gesetzgeber ist heilig»; der Einzelne als Mitgesetzgeber kann daher unmöglich dieselbe Person sein, die als Unterthan nach diesem Strafgesetz bestraft wird. Fasst also der Einzelne als Mitgesetzgeber ein Strafgesetz gegen sich als einen Vertreter ab, so ist es in ihm nur «die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft» (h. noumenon), die ihn als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (h. phaenomonon) sammt allen Uebrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetz unterwirft. «Nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, diktirt die Todesstrafe» . . . . In dieser Substitution der Souveränetät des abstrakten Vernunftgesetzes an Stelle derjenigen eines lebendigen Subjektes sieht Gierke (p. 209) «in ähnlicher Weise wie beim Gesellschaftsvertrage den Anfang der theoretischen Ueberwindung des Dogmas».

Andere Lehren, wie die verschiedenen Nuancen der Gewaltentheilungen von der Montesquieu-Fénelon'schen bis zur Ephorenlehre Fichte's und Kant's trias politica, oder die unterschiedlichen Stellungen zum Repräsentativprinzip, zur Frage der Menschenrechte etc. noch einmal eingehend und zusammenfassend zu beschreiben, wäre eine ebenso umständliche wie zwecklose Wiederholung. Auch der Einfluss des revolutionären Rousseau'schen Begriffs, der vielleicht, wie von Siéyès, in seiner radikal-mechanischen Konstruktion noch übertroffen, im Prinzip nicht weiter gesteigert werden konnte; seine durch die Akkommodation an das Leben nothgedrungene Abschwächung, sein konstitutioneller Ausbau und endlich die «philosophische Revision», Alles das dürfte eine genügende Beleuchtung erfahren haben.

Wir stehen auf dem Kulminationspunkt der naturrechtlichen Richtung. Sie trug den Keim des Todes in sich, dessen Eintreten nur das Genie Kant's verzögerte. Ihr Auflösungsprozess fällt in unser Jahrhundert.

Zweiter Abschnitt.

Die Schriftsteller der Restauration.

---

§ 9. Die Restauratoren.

Wilhelm Traugott Krug, zu Anfang dieses Jahrhunderts Professor der Philosophie zu Leipzig, theilte seine litterarischen Zeitgenossen bezüglich ihrer politischen Grundsätze und Tendenzen in drei Klassen: erstens in diejenigen, die «immerfort umwälzen» wollen, «um ihre Kraft in zügelloser Freiheit regen und so viel Macht, Ehre oder Reichthum, als das Glück nur immer will, erwerben zu können»; das sind die «Revoluzionärs». Die zweite Klasse bilden die «Konstituzionalen», die für den Herrscher sowohl als für den Beherrschten gesetzliche Schranken verlangen. Die Dritten endlich «wollen das Geschehene wo möglich ungeschehen machen und die Welt auf den Punkt zurückführen, wo sie vor, ich weiss nicht, wie langer Zeit stand —, dies sind die Restauratörs, nämlich die für den Staat, nicht für den Magen». Eine Entwicklungsgeschichte des Souveränetätsbegriffs, die auf Vollständigkeit Anspruch macht, darf diese dritte Klasse der «Restauratörs», diese kleine Gruppe merkwürdiger Männer, nicht stillschweigend übergehen, die mit ungestümer Vehemenz dem gewaltigen Räderwerk staatlicher und politischer Umwälzungen und Fortbildungen in die Speichen fielen, die durch Zurückführung auf die vor zwei-, dreihundert Jahren geltenden Prinzipien nicht allein die Staatswissenschaft, sondern mittelst dieser auch die

Staaten restauriren wollten, und die «allerdings in einer Zeit, wo kaltblütiger Prüfung und ruhiger Kritik Gehör und Eingang nicht zu Theil wurden, in einem Uebermaass der Beredsamkeit und allzugrosser «Ueppigkeit der Kraft» über ihre Ziele hinausschossen und die eigenen Zwecke zerstörten. Sie wollten, wie einer vom andern sagte, ein Ungewitter überschreien und mussten deshalb mit der Stimme des Donners reden.

In verschiedenen rechtsphilosophischen, rechts- und staatsgeschichtlichen Werken werden als Restauratoren nur Edmund Burke (1730—1797), Friedrich von Gentz (1764—1732), Adam Müller (1779—1829) und Ludwig von Haller (1768—1854) genannt. Damit ist die Gruppe aber keineswegs erschöpft. Vor Allem gehört hierher Graf Josef Maistre (1754—1821). Stahl (I, p. 549) nennt als die «drei Kontrerevolutionären Schriftsteller, die über alle anderen hervorragen, nach den drei bedeutungsvollsten Nationen Europas: Le Maistre, Burke, Haller», und Julius Weizsaecker in Bluntschlis Staatswörterbuch Maistre «ein Haupt der europäischen Restaurationspartei». Gesinnungsgenossen Maistre's waren der Vicomte L.-G., Ambroise de Bonald (1753—1840) und der Akademiker Pierre Simon Ballanche (1776—1847), der Freund Chateaubriand's und der Frau von Staël. Auch der Dichter Graf Friedrich Leopold von Stolberg (1750—1819), der Antistes Fr. Emanuel von Hurtur (1787—1865), sowie die Professoren Jarcke (1801—52), Phillips (1804—72, Ringseis (1785—1880) u. A. gehörten zu jenen «Männern mit rückwärts schauendem Antlitz», die, wie die Obigen, «den vorwärts rollenden Wagen der Weltgeschichte umzuwenden und auf ausgefahrene Geleise nach den weit hinten liegenden, längst überholten Stationen zurückzuführen» bestrebt waren.

Bei den meisten Restauratoren ist der Schriftsteller nicht zu trennen vom Menschen und Staatsmann. Die Meisten waren keine eigentliche Stubengelehrten, und von Vielen gilt mehr oder weniger, was Mohl von Friedrich Gentz sagt: «er führte während seines ganzen Lebens die Feder nur zur Besprechung von Angelegenheiten, mit welchen sein Wesen und sein Lebensgang unzertrennlich zusammenhingen ..... Zu einer grossen Gelehrsamkeit liess es in der Jugend sein zerstreutes Leben, im späteren Alter die amtliche Beschäftigung nicht kommen. Er hat nicht ein einziges systematisches Buch geschrieben; Niemand ist entfernter von Bücheranführung und Kritiken Anderer; er hat niemals das Bedürfniss gehabt, seinen Gegenstand mit gründlicher Geschichtskenntniss von seinen ersten Anfängen zu

entwickeln. Immer ist es nur die Gegenwart, eine unmittelbar für das Leben wichtige Frage, welche er bespricht, und seine Absicht ist auch ausschliesslich eine unmittelbare Einwirkung auf das Leben».

Ihre Lebensschicksale waren eigenartig und weisen mancherlei Aehnlichkeit und manche Berührungspunkte auf. Wie Burke erst später entschieden zur Regierungspartei übertrat und dann von Georg III. eine Pension bezog, so war Gentz als junger Königsberger Student ein Schwärmer für die Lehren Rousseau's und Kant's und begrüsste Anfangs die französische Revolution mit Begeisterung; durch deren Ausschweifungen aber ward er bald aufs Empfindlichste berührt, stürzte sich mit Eifer in die Lektüre der die Revolution bekämpfenden Litteratur und lieferte von den bedeutendsten dieser Schriften von Burke, Mallet du Pans, Mouniers und d'Ivernois Uebersetzungen mit Exkursen. Viel bemerkt wurde auch das bei der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. an den König gerichtete Sendschreiben, worin er namentlich Vermeidung neuer Auflagen, Gewerbefreiheit und ein grösseres Maass von Pressfreiheit verlangte. Als Haller 1795 Sekretär des Täglichen Rathes in Bern war, wollte es «ein neckischer Zufall», dass gerade er, der später gegen alle Verfassung mit leidenschaftlicher Erbitterung zu Felde zog, im Namen der provisorischen Regierung ein «Projekt einer Konstitution für die schweizerische Republik Bern» abfasste. In Paris sah Haller die neue Freiheit und deren Freunde aus der Nähe und ward so sehr ernüchtert, dass er von nun an ein entschiedener Gegner der Revolution wurde. Auch Stolberg, in seiner Jugend Mitglied des Göttinger Dichterbundes, ein Freund Klopstock's und Voss', Lavater's und Goethe's, war einst ein leidenschaftlicher Freiheitsschwärmer und Tyrannenhasser gewesen und wurde erst durch seine Beziehungen zur Fürstin Galyczin und zu verschiedenen Mitgliedern des ultramontanen westphälischen Adels und durch die allgemeine Wendung der europäischen Ereignisse mehr und mehr in die Bahnen der politischen und kirchlichen Reaktion hineingezogen. Der «alte» Görres (1776—1848) endlich, Guidos, der Gründer der historisch-politischen Blätter, Vater, war in seiner Jugend, die in die Zeit des Ausbruchs der französischen Revolution fiel, von deren Ideen begeistert und fortgerissen worden; als Leiter eines republikanischen Klubs in Koblenz gab er demselben ein öffentliches Organ im «Rothen Blatte» (1797), das er nach dessen Unterdrückung durch den «Rübezahl» (1898) ersetzte; ein Jahr darauf ging er an der Spitze einer Deputation nach Paris, um statt der Okkupation Einverleibung des linken Rheinufers in Frankreich zu verlangen, kehrte aber sehr ernüchtert zurück und veröffentlichte zur Auf-

klärung seiner Mitbürger die «Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire VIII».

Vielfache Fäden und Verbindungslinien führen von einem Restaurator zum andern. Gentz war der Uebersetzer und Kommentator Burke's, den Adam Müller (Verm. Schr. I, 254) «das unbefleckteste, parteyloseste Herz» nennt, «das je in die grossen Geschäfte von Staat und Welt eingriff». Haller war seit der Juli-Revolution eng befreundet mit seinem Landsmann Hurter, Phillips mit Jarcke, dieser der Protektor Hurter's am österreichischen Hofe. Den berühmten Ausspruch Maistre's: «Nous ne voulons pas la contre-révolution, mais le contraire de la révolution» nahm Jarcke als Motto für das von ihm und dem Major v. Radowitz gegründete Berliner politische Wochenblatt. Eine wahrhaft leidenschaftliche Freundschaft verband Gentz und Adam Müller. Der Abfall des Freundes würde Gentz tiefer schmerzen «als irgend einer der grossen Unglücksfälle der Zeit». «Lebt man in Ferne so in- und durcheinander als wir, so muss die Asche sich noch sehnen», schreibt Müller (Briefw. 10) und im 35. Brief: «Meine Liebe für Sie wandert durch eine Art von Ekliptik Ihrer einzelnen Liebenswürdigkeiten» (cf. Nr. 8, 14, 16, 17, 40, 91, 121 u. a.). In der That ergänzten sich diese beiden so verschiedenen Naturen, denen nichts gemeinsam war als ihre «meteorologische Sensibilität», vollständig. «Es ist in unserer Verbindung etwas wie bei den Scheitellinien in der Geometrie», schreibt Müller (Nr. 120), «wir sind über den Nullpunkt hinaus und nach der andern Seite weitet sich der Raum, den wir gemeinschaftlich umspannen, in die Ewigkeit aus, wohin wir gehen. Wenn ich einigen Stolz fühle, so ist es der, vieles zu besitzen, was Sie bedürfen, und dass Sie mich bei allem Ihrem grösseren Werthe doch eigentlich nicht lassen können». Erst durch die Bekanntschaft mit Gentz ward überhaupt Müller zur Beschäftigung mit Tagespolitik und dem öffentlichen Leben geführt und er erklärt sich als dessen «treuen Knappen und Amanuensis in der Politik». Die höchste Verehrung seiner Gesinnungsgenossen genoss von der ganzen Gruppe Ludwig von Haller, der Verfasser der in den Jahren 1817—34 in längeren Zwischenräumen erschienenen «Restauration der Staatswissenschaft», ein Werk, dessen Theorie in der Unsicherheit und Unstätigkeit der Lebensschicksale des merkwürdigen Mannes und in seiner Verbitterung über die Verbannung aus dem Vaterlande entstanden und gereift war, und zu dem sich nicht allein alles, was er selbst geschrieben, sondern auch die Werke der anderen Restauratoren nur als «Vorbereitung, Anwendung oder Beigabe» verhalten. Von so grosser Begeisterung und Bewunderung war Adam Müller gleich für den ersten Band erfüllt, dass er

in seinen deutschen Staatsanzeigen (Bd. II, H. 8, Nr. 7) erklärte, dass Staatsanzeigen des Jahres 1817 im Grunde nichts Wichtigeres anzukündigen hätten, als die «Restauration der Staatswissenschaft», und wünschte, dass auf allen deutschen Hochschulen ein besonderer Lehrstuhl errichtet werden möchte, «um über dieses Werk, welches nun das ganze, neuerfundene, imaginäre, unsittliche, nur der Hoffahrt und Eitelkeit schmeichelnde und einer seichten Vernunft abgeschöpfte Rechtsgebäude der Liberalität mit unwiderleglichen Demonstrazionen von Grund aus vernichtet habe, Vorlesungen zu halten». Und Jarcke (I, 133) glaubt nicht zu viel gesagt zu haben, wenn er behauptet, dass jeder, der die Revolution in ihren obersten Grundsätzen erkannt habe, jeder, der «die ächte, rechtliche Freiheit» liebe, das Glück dieser Ueberzeugung dem Werke Haller's verdanke: «Wer sich die Mühe genommen, Haller's Restaur. d. Staatsr. auch nur zu lesen, wird wissen, dass gerade er den Geist und Charakter der germanischen Freiheit am tiefsinnigsten und consequentesten, vielleicht unter allen Schriftstellern, die jemals gelebt haben, aufgefasst, und dass er gerade, im Gegensatz gegen jeden, auch den wohlthätigsten Absolutismus, einen Grad von Privatfreiheit als Grundlage seines Systems in Anspruch nimmt, von dem es zweifelhaft ist, ob die heutige Zeit fähig sein dürfte, ihn zu ertragen.»

Ebenso charakteristisch wie der Hass gegen Frankreich ist die warme Sympathie, die die meisten Restauratoren Oesterreich und dem Hause Habsburg bekunden. Ihre Gedanken waren nach Wien gerichtet; zweifellos konnten sie allein in dem damaligen Oesterreich eine Stellung finden, die ihnen eine grössere Perspektive eröffnete; Metternich's System und das ihrige ergänzten sich vollkommen. So sehen wir Friedrich von Gentz schon 1802 im österreichischen Staatsdienst als Gehilfen und Werkzeug von Metternich's Politik. Er wurde, wie er sagte, «Verfechter der Restaurationstendenzen», ein Feind jeder freien politischen Regung, der Hauptträger und -förderer der allgemeinen Bekämpfung der Freiheitsbestrebungen nach dem Wiener Kongress, auf welchem er, wie auch in Paris und Verona, das Protokoll der Verhandlungen führte und seine Feder dazu hergab, den strengsten Absolutismus zu verfechten. Adam Müller war zwar ein Romantiker, ein Schwärmer und Phantast, ein Mann einsamer Studien und hoher, aber von den Bedürfnissen der Zeit weit entlegener Meditationen; aber er liebte es, wenn man ihm das Zeugniss ausstellte, dass er «auch der lebendigen Thätigkeit fähig» sei, und fühlte sich, wie er Gentz erklärte, mehr dadurch geschmeichelt, als selbst durch das einsichtsvolle Lob seiner Vorlesungen. Auf Betreiben Gentz' wurde er 1815 von Metternich nach Wien berufen und

zog als «Feder» mit dem kaiserlichen Hoflager nach Paris. 1826 wurde er in den Adelsstand erhoben; im Vortrag Metternich's an den Kaiser war die Motivirung, «dass er sein Talent als Schriftsteller in den letzten zwanzig Jahren für das Gute und Rechte, für das monarchische Prinzip und für die Religion in solchem Maasse verwendete, dass, wenn dadurch auch nicht auf die grosse Masse des Volkes ein entschiedener Einfluss erreicht worden ist, doch mit Zuversicht behauptet werden kann, dass hierdurch mancher Wankende befestigt, mancher Verirrte zurückgeführt und wohl auch mancher für die gute Sache gewonnen worden ist, der ohne das eindringende Wort der Wahrheit sich an die unermüdet thätige Partei der Neuerer gehalten haben würde. Auch Haller sehen wir zuerst in der Kanzlei des Erzherzogs Karl, dann 1805 als Sekretär des Kriegsraths in Wien; damals erschien auch seine Flugschrift: «Wer ist der Angreifer, Oesterreich oder Frankreich?» 1851 kam Phillips nach Wien; 20 Jahre vorher war Jarcke daselbst Rath der Hof- und Staatskanzlei geworden; 1846 trat Hurter als k. k. Hofrath und Historiograph in Oesterreichs Dienste, man vermuthet, dass Jarcke zu jenem Entschluss Metternich's mitgewirkt. — Wie dem Hause Habsburg, so wandten sich die meisten Restauratoren auch dem Katholizismus zu. Adam Müller trat 1805 in Wien zur katholischen Kirche über; Gentz, den er ebenfalls diesem Entschluss sehr nahe gebracht haben soll, nennt ihn «einen Priester des lebendigen Gottes, einen ernsten und sanften, einen furchtbaren und honigsüssen Propheten». «Gott auf allen Wegen suchen und es nicht versäumen, diejenigen, die uns die Nächsten und Liebsten sind, überall zu diesem Geschäft anzuhalten», nennt Müller die Summe der Politik; und 1820 ist er der Ansicht, dass Europa nur zwei Bedürfnisse habe: das Wort Gottes und eine Marine. Schon 5 Jahre vorher sagte Stolberg in einem Briefe vom Protestantismus: il s'écroulait sans choc en suivant sa propre pente; il se corrompait par un germe de corruption qui lui était propre —, dagegen erschien die römische Kirche seit 1800 Jahren inébranlable, inaltérable und so voll praktischer Tugend. Am 1. Juni 1800 trat er denn auch in der galyczinschen Kapelle zum Katholizismus über; am 17. reichte er sein Entlassungsgesuch als lutherischer Konsistorialpräsident ein. Beim Antistes Hurter lassen sich die langsam hervortretenden katholisirenden Tendenzen wohl am treffendsten aus seiner hierarchischen Ader, aus dem den Mittelpunkt seines Wesens bildenden konservativen Zug erklären; 1844 reiste er nach Rom, ward von Gregor XVI. aufs Gewinnendste aufgenommen und legte in die Hände des Cardinals Ostini das katholische Glaubensbekenntniss ab. Jarcke liess sich 1825, sein Freund und Kollege Phillips

1828 taufen. 1820 vollzog sich auf einem Landgut bei Freiburg in der Schweiz im Beisein des dortigen Bischofs Haller's Uebertritt, den er ein Jahr darauf in einem Briefe, der 50 Auflagen erlebte und in den verschiedensten Sprachen gedruckt wurde, von Paris aus seiner Familie anzeigte. Ein Jahr nach Beendigung seiner «Restauration» liess Haller eine Geschichte der kirchlichen Revolution oder protestantischen Reformation des Kantons Bern und der umliegenden Gegenden erscheinen, ein überaus heftiges, an unwahren Behauptungen und an Beleidigungen reiches Buch, dessen Grundzweck der Nachweis sein sollte, dass die Reformation nur die Vorläuferin und letzte Ursache der späteren Revolutionen gewesen sei. — —

Diesen bezeichnenden und, wie ich glaube, für das Verständniss wichtigen biographischen Notizen sollen nun die Lehren der Restauratoren folgen.

---

§ 10. Edmund Burke.

Edmund Burke war unbedingt der grösste politische Schriftsteller der Kontrerevolution, ja einer der bedeutendsten aller Zeiten. Eine eminent praktische Natur, ein Mann langjähriger parlamentarischer Erfahrung, war er fern von jedem Theoretisiren und Philosophiren, das ihm verhasst war und für das er offenbar keinen Sinn hatte. Das berühmteste und für uns wichtigste seiner Werke sind die 1790 in London erschienenen «Reflections on the revolution in France», ein Kampf gegen die französische Revolution vom Boden echt englischer Bildung aus. In genialer, in den innersten Kern der Sache dringender Behandlung und Ausführung sind alle jene, die englische Geschichte und die englischen Einrichtungen beherrschenden Ideen zu klarem, wissenschaftlichem Bewusstsein gebracht, — darin liegt der dauernde Werth des Buches. Dass im übrigen Burke die weltgeschichtliche Bedeutung der Revolution nicht begriff, beweist er uns klassisch durch die Mittheilung der Gefühle, die dieselbe bei ihm erregt: «Wenn man seine Blicke auf die abenteuerliche, tragikomische Szene richtet, dann müssen nothwendig die widersprechendsten Empfindungen das Gemüth ergreifen: bald Verachtung und bald Erbitterung, bald Lachen und bald tiefe Traurigkeit, bald Spott und bald Abscheu.» Der Unitarier Priestley und der katholische Dissenter Geddes, Paine, Scott und Rous griffen, jeder von einem andern Gesichtspunkte aus, Burke an; andere Gegner deckten andere Widersprüche auf, Gentz hob seinen englischen Gesinnungsgenossen in den Himmel und suchte ihn gerade vom Vorwurf der Inkonsequenz zu reinigen. Nach einem strengen Massstab beurtheilt sind die Reflections nach Gentz «nichts als eine Rhapsodie», aus der sich aber das vollständigste System entwickeln lasse, eben ein System von Sätzen gegen die französische Revolution. Weder

eine solche Entwicklung des Systens, noch eine objektive erschöpfende Kritik des Buches, ein Anerkennen des Wahren, ein Aufdecken des Einseitigen und Falschen kann natürlich hier unsere Aufgabe sein. Uns interessirt hier nur Burke's Staatsidee und Souveränetätsbegriff.

Doktor Richard Price, ein englischer Geistlicher, hielt im November 1789 im Versammlungshause der Dissenters in der Old-Jewry eine Rede, in der er den Grundsatz der Volkssouveränetät aufstellte und behauptete, dass die Engländer vermöge der Grundsätze, auf welchen die englische Revolution beruht, folgende drei fundamentelle, in einem und demselben System verknüpfte Rechte erworben haben: 1) ihre eigenen Könige zu wählen; 2) sie wegen Vergehungen abzusetzen und 3) eine Staatsverfassung nach eigenem Gutbefinden zu entwerfen. «Dieses neue, bisher unerhörte Grundgesetz» widerlegt Burke folgendermassen:

«Wir haben», sagt er ad 1) «Grund genug zu vermuthen, dass in einer früheren Periode alle europäischen Königreiche mit mehr oder weniger Einschränkungen Wahlreiche waren. Aber wie auch die regierenden Familien angefangen haben mögen, so ist doch in diesem Augenblick der König von Grossbrittanien vermöge eines unwandelbaren Successionsgesetzes, nach der Konstitution seines Reiches König, und solange er die gesetzlichen Bedingungen des Souveränetätskontrakts erfüllt, trägt er seine Krone, ohne sich um den Willen der Revolutionsgesellschaft zu kümmern, deren Mitglieder weder einzeln noch in Gemeinschaft eine einzige Stimme zu einer Königswahl haben. Der Eckstein unserer Konstitution ist die Deklaration der Rechte. Sie heisst eigentlich «Eine Akte zur Erklärung der Rechte und Freiheiten des Unterthans und Bestimmung der Thronfolge.» Es ist sehr zu bemerken, dass jene Rechte und diese Succession in einem und demselben Instrument bestimmt und unzertrennlich verbunden sind. Es ist unleugbar, dass es der Nation mit Hülfe der Macht, die sie in Händen hatte, damals gewissermassen freistand, bei Besetzung des Throns ganz nach Belieben zu verfahren; aber es stand ihr nur in derselben Rücksicht frei, in der es auch von ihr abhing, die königliche Gewalt oder irgend einen Theil ihrer Konstitution ganz abzuschaffen. Nichts desto weniger glaubte sie sich nicht berechtigt, dergleichen dreiste Veränderungen vorzunehmen. Es ist in der That schwer, vielleicht unmöglich, die reinen abstrakten

Grenzen der Befugniss einer obersten Gewalt, so wie sie das Parlament damals ausübte, zu bestimmen; aber die moralischen Grenzen dieser Befugniss, welche selbst da, wo die Macht noch unstreitiger souverän ist, den Willen des Augenblicks der ewigen Vernunft und dem bleibenden Gesetz der Redlichkeit, Gerechtigkeit und höheren Staatsklugheit unterwerfen, sind vollkommen erkennbar und müssten jedem, der Gewalt im Staat unter irgend einem Namen, unter irgend einem Titel ausübt, vollkommen unverletzlich sein . . . Der allgemeine gesellschaftliche Vertrag, welcher den Namen Konstitution führt, widersetzt sich solchen Eingriffen. Die konstituirenden Theile eines Staats sind ebensogut verpflichtet, das, was sie einander, und das, was sie jedem, der bei ihrer Verbindung wesentlich interessirt ist, schuldig sind, unverbrüchlich zu halten, als der ganze Staat verbunden ist, das, was ein abgesonderter Staat von ihm zu fordern hat, zu erfüllen. Wäre dies nicht mehr, so würde Befugniss und Macht bald nicht mehr zu unterscheiden sein und der Wille des Stärkeren das einzige Gesetz werden.» (19/28.)

«Solange der König», sagt Burke, «die gesetzlichen Bedingungen des Souveränetätskontrakts erfüllt, trägt er seine Krone etc. . . . und «der allgemeine gesellschaftliche Vertrag, welcher den Namen Konstitution trägt, widersetzt sich solchen Eingriffen» von Seiten des Parlaments, d. h. schützt den Monarchen! Wie schon vor hundert Jahren Reinkingk, Lyncker, Pufendorf und Grotins, später Wolff, Kreittmayr, Böhmer u. A. nicht allein die völkerrechtlichen und Privatverträge, sondern auch die politischen Zusicherungen des Monarchen an die Unterthanen, also die Verfassungsbestimmungen, zu den Verträgen des Herrschers zählten, um sie unter das als ein Theil des jus naturale geltenden Vertragsrecht rechnen zu können, so werden auch hier Rex und Populus wie Kontrahenten des Privatrechts behandelt; dort, um das Volk, hier, um den König zu schützen. (cf. Der Souveränetätsbegriff von Bodin bis zu Friedr. d. Gr. p. 29/30.)

Was den zweiten Punkt betrifft: ein Recht, den Herrscher wegen Vergehungen abzusetzen, bemerkt Burke:

«Keine Regierung würde einen Augenblick bestehen, wenn so ein luftiges und unbestimmtes Ding als die Erklärung des Worts Vergehung sie umblasen könnte. Die Anführer bei der Revolution gründeten die rechtlich praesumirte Abdankung König Jakob's auf kein so leichtes und schwankendes

Prinzip. Sie legten ihm nichts Geringeres zur Last, als einen durch eine Menge offenbarer, gesetzwidriger Unternehmungen erwiesenen Plan, die protestantische Kirche und den Staat sammt allen fundamentellen, unbezweifelten Rechten und Freiheiten der Bürger umzustürzen; sie beschuldigten ihn, den Grundkontrakt zwischen König und Volk gebrochen zu haben. Dies war mehr denn Vergehung. Eine gebieterische Nothwendigkeit zwang sie zu dem Schritt, den sie thaten, mit unendlichem Widerstreben thaten. Das Ziel aller ihrer Operationen war eine Verfassung, worin es jedem künftigen Regenten beinahe unmöglich werden sollte, die Stände des Reichs je wieder zu dem gewaltsamen Mittel zu zwingen, dessen man sich damals bedienen musste. Unter dem Schirm der Regierungsvorschriften, die in der Deklaration der Rechte enthalten waren, unter der beständigen Aufsicht des Parlaments, unter dem mächtigen Panier der öffentlichen Anklage der Staatsbeamten, glaubten sie gegen alle Angriffe auf alle Freiheiten und gegen alle Fehler in der Verwaltung des Staats bessere Sicherheit zu haben, als ihnen der Vorbehalt des in der Ausführung so schwierigen, im Ausgange so ungewissen, oft in den Folgen so verderblichen Rechts, «ihre Regenten abzusetzen», jemals verliehen hätte.» (37/38.)

Burke's Blick ist durchaus nüchtern, auf die wirklichen Verhältnisse gerichtet; von den thatsächlichen, praktischen, konkreten Korrektiven der englischen Verfassung gegen Uebergriffe der höchsten Gewalt, wie der Kontrolle des Parlaments und der öffentlichen Anklage der Beamten hat er eine weit höhere Ansicht als von den philosophischen, abstrakten Lehren über Menschenrechte und jus resistendi, denen er keine Geltung im Staatsleben konzedirt. Aber er vertheidigt, wie wir sehen, nicht eine blinde, bedingungslose Unterwerfung à la Hobbes; in ausserordentlichen Fällen, wo der König « den Grundkontrakt gebrochen », rechtfertigt er sogar Revolution und Entthronung; nur verwirft er diese Resistenz, wo sie als Prinzip, als Ausfluss einer höheren Autorität des Volkes aufgestellt wird, wie er überhaupt alle metaphisical distinctions, alle theoretischen Prinzipienfragen über die Beschränkung der höchsten Gewalt und der politischen Freiheit in die Schule verweist. (cf. seine Rede vom 19. April 1774 on American taxation.)

In Betreff des dritten von Dr. Price behaupteten Rechts, «eine Regierungsform nach eigenem Gutbefinden zu entwerfen», erklärt Burke, dass,

wer den Geist der englischen Konstitution und das herrschende System in jener grossen Periode, aus der sie stamme, kennen lernen wolle, die englische Geschichte, die Archive und Parlamentsakte und nicht die Predigten der Old-Jewry oder die Toaste der Revolutionsgesellschaft studiren müsse... Von der Magna Charta bis zur Deklaration der Rechte sei es die beständige Maxime in der englischen Konstitution gewesen, die politischen Freiheiten als ein grosses, von den Vorfahren übernommenes und wieder auf die Nachkommen fortzupflanzendes Fideikommiss anzusehen, als ein ganz besonderes Eigenthum der Bürger dieses Landes ohne irgend eine weitere Beziehung auf ein allgemeines oder früheres Recht. Durch dieses Mittel bleibe auch Einheit in der englischen Konstitution bei aller Verschiedenheit ihrer Theile. «Das Ansehen», sagt Burke, «welches wir unseren bürgerlichen Einrichtungen zu verschaffen suchen, ruht auf eben der Basis, auf welcher die Natur einzelnen Menschen Ansehen bereitet: auf Achtung für ihr Alter und für die, von welchen sie abstammen. Alle französischen Sophisten werden nichts ausklügeln, das einer vernünftigen und männlichen Freiheit angemessener sein könnte, als der Gang, den wir genommen haben, indem wir unsere Rechte und Freiheiten lieber unserer Natur als unseren Spekulationen anvertrauen wollten und sie in unseren Herzen sicherer als in spitzfindigen Grübeleien bewahrt glaubten.» (42/48.)

Eine verfassungsmässig beschränkte Monarchie; eine alterprobte, wohlgefügte Verfassung mit ihren Ständen und Körperschaften; die grosse Bedeutung des Grundeigenthums; die «vernünftige männliche Freiheit», ein Fideikommiss der Vorfahren, nicht eine Errungenschaft von gestern; die Heiligkeit wohlerworbener Rechte . . . das sind die Ideen, die Burke stolz den Produkten «spitzfindiger Grübeleien», den «Regierungsentwürfen nach eigenem Gutbefinden» gegenüberstellt, es sind die Ideen, die thatsächlich die englische Geschichte und Verfassung beherrschen. Dieses Bild wird noch lebendiger, schärfer umrissen durch seine Kritik der französischen Verhältnisse, so unzutreffend auch immer vielfach bei seinem typischen Konservativismus — peinliche Erhaltung und Bewunderung alles Bestehenden, schroffe Abwehr und Verurtheilung alles Neuen — sein Urtheil über die damaligen thatsächlichen Zustände Frankreichs war.

« Frankreich konnte », sagt Burke, « wenn es gewollt hätte, unser Beispiel benutzen und seine wiedereroberte Freiheit mit einer ähnlichen Würde bekleiden. Frankreichs Privilegien waren unterbrochen, aber nicht für immer verloren. Das Gebäude seiner Konstitution war freilich, während der langen Zeit, da man der Nation das ihrige vorenthalten hatte, in eine Ruine verwandelt worden: aber Frankreich besass die Elemente einer Konstitution, die der Vortrefflichkeit hätte nahe kommen können. Es enthält in seinen alten Ständen gerade die verschiedenen Bestandtheile einer Regierung, die den verschiedenen Klassen im Staat entsprachen, gerade die Uebereinstimmung auf einer und das streitende Interesse auf der andern Seite, gerade die Wirkung und Gegenwirkung, welche in der physischen und in der politischen Welt aus dem wechselseitigen Bestreben kämpfender Kräfte die Harmonie des grossen Ganzen zieht. Was die französischen Gesetzgeber als einen wesentlichen Fehler ihrer alten und unserer jetzigen Konstitution ansahen, dieses natürliche und unschädliche Ringen der verschiedenen Theilnehmer an der Regierung untereinander, ist der heilsamste Damm gegen alle übereilten Entschlüsse: er überlässt es nicht mehr der Willkür, ob man berathschlagen will, er zwingt, zu berathschlagen; durch ihn wird jede Veränderung der Gegenstand einer Negoziation, welches unvermeidlich Mässigung hervorbringt und Mittelwege herbeiführt, auf denen man den schmerzhaften Operationen rascher, unverdauter, unzeitiger Reformen entgeht und alle schrankenlosen Ausbrüche der willkürlichen Gewalt in den Wenigen und in der Menge auf immer unmöglich macht. Vermöge dieser Verschiedenheit der Glieder und ihrer Zwecke hätte die gemeinschaftliche Freiheit in jedem besondern Stande einen besondern Bürgen gehabt, und eine wahre Monarchenmacht, deren Gewicht auf das Ganze gedrückt hätte, würde dann jeden einzelnen Theil verhindert haben, sich von der ihm angewiesenen Stelle abzulösen oder loszureissen. Die Franzosen konnten alle diese Vortheile in ihren alten Ständen finden; aber es gefiel ihnen besser, zu verfahren, als ob sie noch nie in bürgerlicher Verbindung gelebt hätten, als finge alles bei ihnen von Neuem an. Sie begannen schlecht, weil sie damit begonnen, dass sie Alles verachteten, was sie bereits besassen. Sie fingen ihren Handel ohne ein Kapital an. » (48—70.)

Kurz, Burke meint, die Franzosen sollten dem Beispiel der Britten folgen und ihre neue Institution auf das, was in ihrer älteren politischen Verfassung Vortreffliches war, aufbauen; statt dessen wollten sie Alles neu haben und brachten ihr Vaterland

an den Rand des Abgrundes, ohne dass es nöthig war, sich solchen Uebeln auszusetzen. Die Ursache davon aber sei die Struktur der Nationalversammlung, der Charakter der Repräsentanten des dritten Standes. Die Behauptung, dass der Wille von 24 Millionen Menschen mehr gelten müsse, als der von einigen Tausenden, findet Burke nur dann richtig, wenn man in der Verfassung eines Königreichs ein Problem der Rechenkunst sieht, und er meint, dass dieses Raisonnement seine leidliche Wirkung thue, wenn der Laternenpfahl in der Nähe sei, es zu unterstützen. In Frankreich scheint man es ihm darauf angelegt zu haben, die grosse Heerstrasse der Natur in jeder Rücksicht zu verlassen. Und warum? Weil die Regierung nicht in den Händen der Eigenthümer liegt. Auch Gentz findet den politischen Grundsatz, nur die Inhaber eines beträchtlichen Eigenthums zur Parlamentsmitgliedschaft gelangen zu lassen, in der Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse begründet. Der Besitzende habe alle Zwecke des Nichtbesitzenden gemeinschaftlich mit diesem und ausserdem noch einen besonderen in der Sorge um sein Eigenthum. Der Besitzlose aber werde, sobald er zur Gesetzgebung gelange, sicher den Eigenthümer schädigen.

Ferner macht Burke gegen die Menschenrechte Front, wie sie « die Herren von der Revolutionsgesellschaft » aufstellen. Diese Rechte des Menschen seien « eine Mine, die in einem furchtbaren Ausbruch alle Beispiele des Alterthums, alle Observanz, alle Statute, alle Parlamentsakte in die Luft sprengen soll ». Für die « wahren » Rechte des Menschen will Burke auch eintreten, den falschen widersetzt er sich deshalb, weil sie gerade auf die Zerstörung der wahren abzielen. Da die bürgerliche Gesellschaft zum Besten des Menschen gestiftet sei, so erwerbe der Einzelne ein Recht auf alle die Vortheile, welche die Gesellschaft bezwecke.

« Bürgerliche Gesellschaft ist ein Institut, dessen Essenz Wohlthätigkeit ist, und das Gesetz selbst nichts Anderes als Wohlthätigkeit nach einer Regel. In dieser Gemeinschaft haben alle Menschen gleiche Rechte, aber

nicht alle auf gleiche Gegenstände. Der, welcher nur fünf Schillinge in die Sozietät einlegte, hat auf diese fünf Schillinge (und auf das, was damit gewonnen wird) ein ebenso vollständiges Recht als der, welchem fünfhundert Pfund gehören, auf seinen grösseren Antheil. Aber nie hat er ein Recht auf eine gleiche Dividende an dem Gewinn, den das gemeinsame Kapital schafft und noch weniger auf einen gleichen Antheil an Macht, Ansehen und Einfluss in die Führung des Staats, weil dabei von unmittelbaren, ursprünglichen Rechten (des Menschen in bürgerlicher Gesellschaft) gar nicht die Rede ist. Hier muss Alles durch Vertrag bestimmt werden. » (86/87.)

Eines der Hauptmotive zur Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft und einer ihrer ersten Fundamentalsätze ist, « dass Niemand Richter in seiner eigenen Sache sein soll ».

Vermöge dieses Grundgesetzes entsagt jeder Einzelne einmal für immer dem ersten Fundamentalrecht des unverbündeten Menschen, für sich selbst zu entscheiden und seine Sache nach eigener Willkür zu verfechten. Er entsagt allen Ansprüchen auf die natürliche, unbeschränkte Souveränetät über seine Handlungen. Der Mensch kann nicht die Rechte eines ungeselligen und eines geselligen Zustandes zu gleicher Zeit geniessen. Damit nur Recht überhaupt gelte, thut er Verzicht auf seine Befugniss, zu bestimmen, was gerade in den Punkten, die für ihn die allerwesentlichsten sind, Recht ist. Damit er nur über einen Theil seiner Freiheit wahrhaft disponiren könne, legt er die ganze Masse derselben in den gemeinschaftlichen Schatz der Gesellschaft nieder. Solange der Mensch ein Recht auf Alles hat, mangelt es ihm an Allem. Staaten sind Kunststücke menschlicher Weisheit, um menschlichen Bedürfnissen abzuhelfen. Der Mensch (in Gesellschaft) hat ein Recht, zu verlangen, dass seinen Bedürfnissen durch menschliche Weisheit abgeholfen werde. Unter diesen Bedürfnissen ist eins der dringendsten, dass es für menschliche Leidenschaften, die im aussergesellschaftlichen Zustande schrankenlos wüten, einen Zügel gebe. . . . Da aber die Grade der Freiheit und der Einschränkung nach Zeit und Umständen wechseln müssen, so können sie unmöglich vermittelst einer abstrakten Regel festgesetzt werden, und nichts ist abgeschmackter, als darüber in der Voraussetzung einer solchen Regel zu raisonniren. Von dem Augenblicke an, da die geringste künstliche (oder nur willkürliche) Einschränkung das volle natürliche Recht des einzelnen Menschen, sich selbst zu regieren, angreift, tritt eine neue Ordnung der Dinge ein. Von diesem Augenblick an wird die ganze Organisation des gesellschaftlichen Systems der Gegenstand einer Berechnung nach Regeln der Zweckmässigkeit . . . . Wenn jene metaphysischen Rechte des

Menschen in das bürgerliche Leben übergehen, so werden sie, wie Lichtstrahlen, die in ein dichteres Medium dringen, nach umwandelbaren Naturgesetzen von ihrem geraden Wege abwärts gebrochen .... Die eingebildeten Rechte dieser Thereotiker sind lauter Extreme, und je mehr sie im metaphysischen Sinne wahr sind, desto mehr sind sie im moralischen und politischen falsch. Die Rechte des Menschen liegen in einer gewissen Mitte, die sich zwar unterscheiden, aber schwer angeben lässt. Die Rechte des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft können nichts Anders sein als seine wahren Vortheile, und diese ergeben sich gewöhnlich nur aus einer sehr mühsamen Schätzung und Vergleichung zwischen Gewinnst und Verlust, zuweilen zwischen Verlust und Verlust .... In den sophistischen Theorien dieser Neuerer wird das Recht des Volkes fast immer mit seiner Macht verwechselt. Freilich kann dem grossen Haufen in einem Staat, wenn er sich in Bewegung setzt, nichts wirksam widerstehen. Aber deshalb hat doch, so lange noch Recht und Macht nicht Eins sind, die ganze Volksmasse kein Recht, das mit Moralität und Tugend, kein wahres Recht, das mit der obersten aller politischen Tugenden — der Klugheit unvereinbar wäre.» (86/96.)

Burke hasst das «beständige Geschwätz von Widerstand und Revolution»; er kann es nicht ertragen, dass man die «letzte Arznei» eines Staates in sein tägliches Brod zu verwandeln sucht, dass man «Merkurialmittel», statt sie für gefährliche Krankheiten aufzubewahren, nach und nach als gewöhnliche Nahrung ansieht, und «Canthanridentränke» zur Anfachung der Freiheitsliebe wie gemeines Wasser verschluckt. «Diese Leute sind so voll von ihren Theorien über die Rechte des Menschen, dass sie seine Natur gänzlich vergessen haben.» Auch Burke ist ein Anhänger der Freiheit, aber, wie Gentz sagt, der «vernünftigen und gemässigten, also nicht der modernen Freiheit», und Burke selbst nennt sein Werk «das eines Menschen, dessen ganze bürgerliche Thätigkeit kaum etwas Anderes gewesen ist, als ein Kampf für die Freiheit Andrer, in dessen Brust kein heftiger und kein dauernder Zorn gelodert hat, als wenn er Tyrannei unter irgend einer Form zu erblicken glaubte.»

Auch Burke operirt, wie wir gesehen, mit dem Gesellschaftsvertrag. «Die bürgerliche Gesellschaft ist ein grosser Kontrakt»

(I, 151). Aber durch ihn wird die Auflösung des « Grundkontrakts » dem Menschen entrissen: er ist vor Gott.

« Kleine Privatkontrakte, die ein gemeinschaftliches Interesse herbeiführt, können nach Belieben wieder aufgehoben werden; aber es wäre frevelhaft, den Staatsverein wie eine alltägliche Kaufmannssozietät, wie einen unbedeutenden Handel mit Pfeffer oder Kaffee anzusehen, den man treibt, so lange man Lust hat, und aufgibt, wenn man seinen Vortheil nicht mehr absieht.

Ein Staat ist eine Verbindung von ganz anderer Art und von ganz anderer Wichtigkeit. Es ist nicht bloss eine Gemeinschaft in Dingen, deren die grobe thierische Existenz des vergänglichen Theils unseres Wesens bedarf, es ist eine Gemeinschaft in Allem, was wissenswürdig und schön, was schätzbar und gut und göttlich im Menschen ist. Da die Zwecke einer solchen Verbindung nicht in einer Generation zu erreichen sind, so wird daraus eine Gemeinschaft zwischen denen, welche leben, denen, welche gelebt haben, und denen, welche noch leben sollen.

Jeder Grundvertrag einer abgesonderten Staatsgesellschaft ist nur eine Klausel in dem grossen Urkontrakt, der von Ewigkeit her alle Wesen zusammenhält, die niedrigeren Naturen mit den höheren verbindet und die sichtbare Welt an die unsichtbare knüpft, Alles unter der Sanktion eines unverletzlichen und unwandelbaren Gesetzes, vor dem nichts im physischen, nichts im moralischen Weltall seine angewiesene Stelle verlassen darf.

Dieses Gesetz kann nimmermehr dem Willen desjenigen unterworfen sein, welchem eine Pflicht, heiliger als sein Wille, und unendlich höher als er selbst, vorschreibt, diesem Gesetz unbedingten Gehorsam zu leisten. Die einzelnen Korporationen dieses unermesslichen Weltreichs sind in ihrer moralischen Qualität keineswegs befugt, die Bande ihrer untergeordneten Gesellschaft, wenn eitle Veränderungssucht oder die Hoffnung auf chimärische Verbesserungen sie treibt, muthwillig auseinander zu reissen und den Staat in ein regelloses Chaos roher, ungeselliger, streitender Elemente aufzulösen. Nichts als eine oberste und unbedingte Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, die nicht gewählt wird, sondern wählt, die alle Berathschlagungen überflügelt, alle Untersuchung verdrängt und jedem Auge sichtbar ist, kann das fürchterliche Aufgebot an die Anarchie rechtfertigen. Eine solche Nothwendigkeit ist nicht einmal eine Ausnahme von der Regel, weil sie selbst einen Theil jener moralischen und physischen Anordnung der Dinge ausmacht, welcher der Mensch freiwillig oder gezwungen gehorchen muss. Wenn aber das, was nur Unterwerfung unter ihr strenges Gebot fordern kann, Gegenstand

der Wahl wird, dann ist das Gesetz gebrochen, die Majestät der Natur beleidigt, und die Hochverräther werden dem Verderben überantwortet, ausgestossen und verbannt aus dieser Welt, wo Wahnsinn und Zwietracht und Laster und Schande und fruchtloser Jammer regieren.»

Das ist die Apotheose der Kontraktstheorie. Der «grosse Urkontrakt» ist von Gott; ewige, göttliche Gesetze regieren dessen «Klauseln», die einzelnen «Grundkontrakte»; selbst der Bruch eines solchen aus einer «obersten Nothwendigkeit» vollzieht sich nach göttlicher Anordnung, auf Grund göttlicher Gesetze, ist nur ein Theil der göttlichen Weltordnung. Damit entreisst Burke dem Menschen das Verdienst einer berechtigten, nothwendigen und wohlthätigen Revolution; die rein menschlichen — angestiftet aus «Veränderungssucht», aus «Hoffnung auf chimärische Verbesserungen» — sind eine Beleidigung der Natur, ein Frevel gegen Gott.

Diese religiöse Gesinnung, auf der Burke's politische Lehre ruht, soll allen Engländern gemein sein:

«Dies sind und bleiben zu allen Zeiten die Gesinnungen der Unterrichteten und Denkenden unserer Nation. Die, welche zu dieser Klasse gehören, hängen aus ernster und langer Ueberzeugung an diesen Grundsätzen. Was die übrigen daran fesselt, ist Glaube — eine Erkenntnissquelle, die Niemand verachten wird, der es weiss, dass die Vorsehung einen beträchtlichen Theil des menschlichen Geschlechts nicht bestimmt hatte, sein eigener Führer zu sein. Beide, die, welche wissen, und die, welche glauben, wandeln Einem Ziele zu, wenn sie gleich auf verschiedenen Wegen wandeln. Alle insgesammt begreifen oder fühlen die Weisheit des alten erhabenen Ausspruchs: dass jenem obersten und allgütigen Wesen nichts von Allem, was auf Erden geschieht, wohlgefälliger ist, als die gesellschaftlichen und gesetzlichen Verbindungen, welche wir Staaten nennen. (Cicero's Somnium Scipionis, c. III.) .... Gott wollte also Staaten. Er wollte ihre Verbindung mit dem Urquell und Urbild aller Vollkommenheit. Die, welche seinen Willen kennen und ihn als das Gesetz aller Gesetze, als den Herrscher über alle Herrscher verehren, werden es also nie tadeln, dass diese unsere gemeinsame Huldigung und gemeinsame Kniebeugung vor einem obersten Lehensherrn, fast möchte ich sagen, diese Darbringung des Staats selbst als eines würdigen Opfers auf dem Hochaltar des allgemeinen Welttempels

mit einer ihr angemessenen Feierlichkeit, wie andere festliche Handlungen, verrichtet werde etc. etc. Alle politischen Grundsätze unserer Nation stehen im Zusammenhange mit diesem System. In England betrachtet man die kirchliche Verfassung nicht bloss als etwas Nützliches, sondern als etwas Wesentliches für den Staat, nicht als eine fremdartige, willkürlich beigefügte Einrichtung, nicht als einen gleichgültigen Schmuck, den man beibehalten oder ablegen kann, je nachdem es die Konvenienz des Augenblicks gebietet. Man sieht sie vielmehr als die Grundlage der ganzen Staatsverfassung und als unzertrennbar vereinigt mit jedem Theil derselben an. Kirche und Staat sind zwei Begriffe, die nie von einander abgesondert werden; kaum spricht man den einen aus, ohne sogleich den andern hinzuzuthun (151—155).»

---

§ 11. Friedrich von Gentz.

«Er hat kein einziges systematisches Buch geschrieben», sagt Robert von Mohl in seiner Biographie Gentzens. In der That kann man auch die allein in Betracht kommenden theoretischen, aber fast völlig bedeutungslosen «Politischen Abhandlungen» kaum so nennen. Wenn man auf ihn eingehen will — und im Rathe der Restauratoren muss doch eigentlich der «Verfechter der Restaurationstendenzen» zum Wort kommen —, so dürfte er hier, direkt nach Burke, in kurzen Worten am besten abgehandelt werden, gerade wie seine Abhandlungen hinter den von ihm übersetzten Reflections zum Abdruck gelangten, eine weitere Ausführung einiger Burke'scher Stellen, ein näheres Eingehen auf dessen Ideen.

Eine seiner Betrachtungen handelt von der politischen Freiheit und deren Verhältniss zur Regierung:

«Absolute Freiheit ist nur im Stande der Natur anzutreffen. Hier gibt es keine anderen Schranken der Freiheit des Menschen als die, welche ihm innerlich das moralische Gesetz, äusserlich die Grenzen seiner physischen Kräfte setzen. War das sein Ziel, seine Bestimmung? Nein! Der freie Naturmensch ist der gebundenste aller Sklaven. Dafür, dass keiner das Recht hat, ihm zu gebieten, muss er in jedem Augenblick vor der Gewalt des Stärkeren zittern. Dabei hat er keinen wahren Genuss seiner nackenden Freiheit. Er kann allein nichts erwerben, erfinden, ausführen. Eben darum, weil seine Freiheit alles in sich schliesst, gewährt sie ihm nichts. Seine Instinkte, Bedürfnisse, Neigungen und seine Vernunft treiben ihn mit vereinter Allmacht, diesen Zustand zu verlassen.

Sobald der Mensch in eine gesellschaftliche Verbindung tritt, hat es mit der absoluten Freiheit ein Ende. Die zahllosen Vortheile einer solchen Verbindung können ihm keineswegs umsonst zuströmen: er muss sie erkaufen. Von diesem Augenblick an ist er nur so frei, als er es sein darf, wenn die Verbindung fortdauern soll, nur so frei, als der Vertrag, der freie Vertrag, den er mit seinen Brüdern schloss, ihm frei zu sein erlaubt.

Bürgerliche Freiheit, in der weitesten Bedeutung des Worts, ist nichts anderes als natürliche Freiheit nach Abzug desjenigen Theils derselben, ohne dessen Aufopferung eine gesellschaftliche Verbindung nicht bestehen kann —, gesellschaftliche Verbindung aber existirt nirgends als ein Abstraktum. Wo sie sich findet, da sind auch die Umstände, die Einschränkungen gegeben, unter welchen sie auf dieser oder jener Stelle, in diesem oder jenem Abschnitt der Zeitfolge existiren kann.

Mit Rücksicht auf den Inbegriff aller dieser Bestimmungen nennt man bürgerliche Gesellschaft einen Staat.

Die Freiheit des Einzelnen im Staat ist politische Freiheit.

Politische Freiheit ist näher bestimmte bürgerliche Freiheit.

Politische Freiheit ist also natürliche Freiheit nach Abzug desjenigen Theils derselben, ohne dessen Hingebung ein Staat nicht besteht.

Politische Freiheit ist keine besondere Gattung, keine eigene Klasse der Freiheit. Sie ist natürliche Freiheit selbst, so wie sie unter gewissen Bedingungen existiren muss . . . . .

Mit einem Wort: Politische Freiheit ist kein absoluter, sondern ein Verhältnissbegriff.

Die Verwechslung der Begriffe von unbeschränkter und politisch beschränkter Freiheit hält Gentz für den Hauptgrund aller durch die Idee der Freiheit in der menschlichen Gesellschaft erzeugten Verwirrung. Sobald man sich von dieser verderblichen Verwechslung losgemacht und sich darüber klar geworden, was man verlangt, wenn man Freiheit im Staat begehrt, entwickeln sich aus einer richtigen Erklärung der Grundbegriffe ganz natürlich folgende Grundsätze: I. Politische Freiheit ist kein absolutes, sondern ein relatives Gut. Alle, so motivirt Gentz, kommen zwar dahin überein, dass es bei der Bildung eines Staats zwei Hauptmomente gibt: 1) die Freiheit und 2) der Inbegriff aller gesellschaftlichen Zwecke. In der besten Staatsverfassung wären beide aufs Vollkommenste amalgamirt, in der schlechtesten dominirte eines allein. In Betreff der Priorität der beiden Momente aber gehen die Meinungen auseinander. Die «vernünftigen Vertheidiger der Freiheit» drücken das Grundprinzip aller Staatsverfassungen so aus: Staaten müssen dergestalt organisirt sein, dass die natür-

liche Freiheit so wenig als möglich beschränkt werde. Sie machen also Freiheit zum vornehmsten unter den beiden Elementen. Die »vernünftigen Vertheidiger der Regierung» geben dem Grundsatz folgende Wendung: Es muss nur so viel von der natürlichen Freiheit übrig bleiben, als die Erreichung aller Zwecke des Staats zulässt. Sie setzen also die Regierung in den ersten Rang ein. Scheinbare Differenz! Erstere wollen nicht, dass dieser oder jener im Staat die höchste Freiheit besitze: Alle sollen frei sein. Soll aber die Freiheit Aller bestehen, muss jeder Einzelne soweit beschränkt werden, dass es eine Regierung geben kann: »Die Grundmaxime der vernünftigen Freiheit ist auch die Grundmaxime der vernünftigen Regierung». Auf der anderen Seite ist der Inbegriff aller gesellschaftlichen Zwecke, aus wahren und vielleicht aus den höchsten Gesichtspunkten angesehen, nichts weiter als die höchste Ausdehnung allgemeiner und individueller Freiheit. Es gibt für ein vernünftiges Wesen durchaus keine Lage, worin es in der vollkommensten und edelsten Bedeutung dieses Wortes freier wäre, als eine weise und glückliche Staatsverfassung. «Das wohlverstandene Grundprinzip des Regierungssystems ist nichts Anderes als die Maxime des Freiheitssystems in ihrer herrlichsten Gestalt.» «Die Vollkommenheit der natürlichen Freiheit liegt in ihrer Unbegrenztheit, die Vollkommenheit der bürgerlichen liegt in ihren Schranken». Wer Freiheit, sagt Gentz, für ein absolutes Gut halte, der müsse, wenn er nicht in einen empörenden Synkretismus verfallen wolle, bürgerliche Verfassung für ein absolutes Uebel halten. Alsdann bleibe ihm, um praktisch-konsequent zu verfahren, nichts übrig, als sein höchstes Gut da, wo es zu finden, zu suchen — in unbewohnten Weltgegenden, die menschliche Kultur und menschliche Bande nicht erreichten.

Der zweite Grundsatz lautet: Politische Freiheit kann nicht in jeder Staatsverfassung dieselbe sein. — Politische Freiheit gehöre, um mit dem Mathematiker zu reden, unter die unbeständigen Grössen. Sie bestehe aus zwei Elementen, wovon eines das

andere einschränke: Da nun in dem einschränkenden eine unendliche Verschiedenheit stattfinden könne, so müsse das eingeschränkte einer gleichen Verschiedenheit unterworfen sein. Es sei gegen die Natur der Menschen und der Dinge, dass es nur zwei Staaten in der Welt geben sollte, in welchen der Inbegriff aller gesellschaftlichen Zwecke derselbe wäre. «Körperliche und geistige Beschaffenheit der Nationen, der Boden, welchen sie bewohnen, die Luft, welche sie umgibt, ihre Stelle auf der Erdoberfläche, der Grad ihrer Kultur, ihre Vorzüge und Fehler, ihre Laster und Tugenden, und ein zahlloses Heer von Umständen, die oft tief verborgen liegen, oft nur einem geschärften Auge sichtbar sind, bestimmen einer jeden Staatsgesellschaft ihre eigenthümliche Form, ihre Gesetze, ihre Maximen, ihren Gang und ihre Generationen. So wie alles dieses wechselt, muss auch der Theil der absoluten Freiheit, welchen die Gesellschaft als ihre erste Abgabe verlangt, grösser oder kleiner werden.

.... Das Complement dieses Theils zur absoluten Freiheit ist die politische Freiheit. Politische Freiheit wird also durch alle die Umstände bestimmt, welche den Staatsverfassungen ihre Grundzüge und ihren Charakter anweisen .... Wenn die Weisheit in Person die Staaten anordnete, so könnte sie — sie müsste denn zugleich mit dem Willen, alle Unterschiede zwischen den Menschen und zwischen den Nationen aufzuheben, und mit der Allmacht, diesen Willen auszuführen, begabt sein —, nie dem einen Staat dasselbe Maass von politischer Freiheit geben, das sie dem anderen verlieh.»

Ein Theil der Burke'schen Betrachtungen über die französische Revolution beschäftigte sich mit dem Recht einer Nation auf Verfassungsänderungen. Auf diese Seite seines Werks waren die heftigsten Angriffe seiner Gegner, u. a. Payne's, gerichtet; kein Vorwurf wurde dem Engländer häufiger und erbitterter gemacht, als der, dass er das Recht der Nationen, ihre Staatsverfassungen abzuändern, geläugnet oder verworfen habe. In seiner Abhand-

lung über die Moralität in den Staatsrevolutionen tritt Gentz zunächst für Burke ein und entwickelt sodann seine eigene Ansicht über das jus resistendi. Zu Burke's Vertheidigung verweist Gentz zunächst auf die Revolution von 1688, die Burke nicht hätte billigen, auf alle die Verbesserungen, die die englische Konstitution nach und nach erfahren, die jener nicht hätte gutheissen können, wenn er einer Nation die Befugniss, Hauptveränderungen in der Staatsverfassung vorzunehmen, uneingeschränkt hätte absprechen wollen. Wie im Gebiet der Politik überhaupt, so sei auch in der Untersuchung über die Moralität der Revolution die «Mittelstrasse der Rechtmässigkeit» schwer zu bestimmen. Die Wahrheit liege zwischen zwei unbeschränkten und übertriebenen Sätzen, welche Schwärmerei oder Eigennutz den beiden streitenden Hauptparteien in der politischen Welt eingeben, in der Mitte. Der eine Satz laute: «Eine Nation hat das Recht, ihre Staatsverfassung so oft und so ganz zu verändern, als es ihr beliebt»; der andere: «Eine Nation hat gar kein Recht, etwas in ihrer Konstitution zu ändern» ..... In Burke's Betrachtungen finde sich keine positive Bestimmung der Grenzen des Rechts einer Nation, ihre Staatsverfassung zu verändern. Die Bestimmung sei vielleicht im Allgemeinen gar nicht zu erhalten. Wäre es möglich, eine Formel dafür zu finden, so würde doch, da hier alles praktisch sei, von dieser Formel nicht anders als mit tausendfältigen Restriktionen, mit Rücksicht auf Umstände, auf Zeiten, auf Menschen und Dinge, Bedürfnisse und Veranlassungen Gebrauch zu machen sein. In solchen verwickelten Problemen scheue die Weisheit nichts so sehr, als eine einseitige und schneidende Auflösung. Sei der entscheidende Augenblick da, so werde schon Tugend und hohe Einsicht das Recht und seine Einschränkung anzugeben berufen und im Stande sein. Burke's einzige Absicht sei die Widerlegung des ersten Satzes gewesen. Burke sei kein Vertheidiger der Unverletzlichkeit der Konstitution im strengsten Sinne des Worts; er habe sich bloss für einen Gegner der Wandelbarkeit der Staatsver-

fassungen in der höchsten Ausdehnung des Worts erklärt. Ohne zu entscheiden, wie weit Nationen in ihren Staatsreformen gehen sollen, habe er bloss entschieden, wie weit sie nicht gehen dürfen. Um zu beurtheilen, inwiefern man ihm in seiner Theorie beistimmen wolle, komme es bloss darauf an, inwiefern man den negativen Satz: «Nationen haben nicht das Recht, ihre Staatsverfassung so oft und so ganz als ihnen beliebt abzuändern», annehmen wolle.

Hier setzt die Gentz'sche Prüfung ein. Wer könne sich träumen lassen, fragt Gentz, dass man einen Staat umwandelt, wie man einen Hausstand reformirt? Der Uebergang vom alten Zustand zum neuen greife die Sicherheit an, störe die Besitzungen und stürze schuldlose Bürger ins Elend. Selbst wenn eine Revolution die denkbar vollkommenste Verfassung herbeiführen könnte, so würde sie dennoch Unglückliche machen. Da aber auf eine schlechte Regierungsform nach der Natur der Dinge nicht unmittelbar eine vortreffliche folgen könne, da der Wechsel der Staatsverfassungen im günstigsten Falle der Tausch einer unvollkommenen gegen eine weniger unvollkommene, nur allzuoft einer schlechten gegen eine schlechtere sei, so werde es ausser der Klasse derer, die selbst bei reellen Verbesserungen leiden, immer eine ansehnliche Klasse solcher geben, denen die Fehler des neuen Systems ungekannte Beschwerden zuführten. Da es keine Revolution ohne eine verletzte Partei geben könne, so auch keine ohne eine widerstrebende. Verschwörungen, Gegenrevolutionsprojekte, Bürgerkriege seien der unvermeidliche Erfolg . . . . . . Zwar sei in den Schreckenstagen der französischen Revolution sehr häufig von einem Recht der Majorität des Volks, diese oder jene Staatsverfassung einzuführen, und von einer Pflicht der Minorität, sich solchen Beschlüssen unbedingt zu unterwerfen, die Rede gewesen. Was die Tauglichkeit dieses politischen Hülfsmittels betrifft, möchte es Gentz bald lieber mit Montesquieu's Ansicht halten, dass man fast durchgängig besser führe, wenn

man die Meinungen der Minoritäten zu Gesetzen machte. Hier aber komme es nur auf die «Allgemeingültigkeit» desselben an, und da sei die Regel «Was die Mehrheit beschliesst, wird Gesetz» nichts weniger als eine Vorschrift des Naturrechts. Sie habe nicht das geringste Kennzeichen innerer Nothwendigkeit und absoluter Verpflichtung an sich. Sie sei nichts als eine willkürliche Anordnung, die nur eine vorhergehende Sanktion bindend und heilig machen könne. Solle bei irgend einer Deliberation, es sei einer einzelnen Versammlung oder eines ganzes Volkes, das, was die Majorität beschliesst, für Alle gebietend sein, so müsse Einstimmigkeit vorangehen, um dem Willen der Majorität eine Kraft, die er an und für sich nicht hatte, beizulegen . . . . . Dieser Charakter der Loyalität aber fehle der Majorität allemal in den Stürmen einer Revolution. Unter solchen Umständen sei es nicht möglich, die Stimme jedes Einzelnen abzuhören; liesse es sich thun, so sei mit Gewissheit vorauszusehen, dass eine beträchtliche Anzahl das Entscheidungsrecht der Majorität verwerfen würde . . . . . Ja es sei sogar bis zur höchsten Evidenz beweisbar, dass in jedem grossen Staat der eigentliche Wille der grossen Zahlenmehrheit seiner Natur nach auf die Zerstörung des Ganzen gerichtet sein müsse. Die Anzahl der Besitzlosen sei immer unendlich grösser als die der Besitzenden: das Fundament der neuen Ordnung werde nie ein anderes als das . . . . . Ackergesetz sein. Es bleibe also von dem Augenblicke an, da mit den alten Grundpfeilern des Staats das ganze System der alten Pflichten gegen den Staat zusammenstürze, nichts übrig, wodurch die Majorität jeden, der nicht aus Menschlichkeit oder Furcht zu ihrer Fahne schwören wolle, erobern könnte — als offener Krieg. Solle die Anarchie nicht verewigt werden, so müsse die herrschende Partei, wenn sie die leidende nicht befriedigen könne, sie zu zerstören suchen. Ein Krieg wie dieser sei ein höchst auffallendes Phänomen, ein solches, bei dem man vermuthe, dass irgend eine weitgreifende Zerrüttung vorangegangen sein müsse, die alle Gesichtspunkte

verkehrt, alle moralische Schätzung schwankend gemacht und den Massstab für Recht und Unrecht zerbrochen habe.

Solch ein unnatürlicher Zustand müsse allemal die Folge einer vorhergehenden Hauptverderbniss in allen moralischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die Folge eines Urverbrechens sein. Ein solches Urverbrechen aber sei der Entschluss, ... „eine Totalrevolution zu stiften», der Entschluss, die Bande der bürgerlichen Gesellschaft zu zerreissen, eine durchaus neue Ordnung der Dinge zu schaffen und zwischen diese und die alte Ordnung eine scheidende Kluft zu setzen . . . .

Einen Sozialkontrakt eigenmächtig brechen, sei nach den gemeinsten Begriffen ein unerlaubtes und sogar nichtiges Unternehmen. Is qui renunciavit societati, a se quidem liberat socios suos, se autem ab illis non liberat — sage das römische Recht. Zwar seien die Maximen des gewöhnlichen Rechts da, wo Millionen freveln, ohnmächtig; wenn aber diese einfachen Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit und der moralischen Güte, die diesen alten Theorien zum Fundament dienen, von Nationen überwältigt werden könnten, würden sie gar bald der Spott einzelner Menschen werden . . . . Nach der Strenge dieser Prinzipien müsse in jedem Falle, wo eine neue Organisation des politischen Körpers eintreten solle, jeder Theilnehmer an der alten damit, dass diese zerstört werde, zufrieden sein. Auch eine Zwischenverfassung während der Bildungszeit des neuen Systems müsse von jedem Bürger des Staats gebilligt sein. Seien endlich die Bedingungen des neuen Kontrakts entworfen, so müsse Jeder überlegen können und überlegen dürfen, inwieweit sie mit seinen Wünschen und Zwecken harmoniren, und nur der, welcher am Ende dieser Ueberlegung förmlich oder stillschweigend beitrete, sei als ein Mitglied des neuen Staats und als ein Unterthan seiner Gesetze anzusehen. Daher gebe es für den, der eine Totalrevolution unternehme oder begünstige, nur zwei Wege, zu seinem Ziele zu gelangen: entweder die vorhin beschriebene Methode mit allen ihren unüber-

sehbaren Schwierigkeiten anzunehmen, oder — Gewalt anzuwenden . . . .

Gentz fasst das Resultat aus diesen Betrachtungen über die «Rechtmässigkeit» der Revolutionen in folgende 5 Grundsätze zusammen:

I. Eine Totalrevolution ist nur in dem einzigen Fall ein vollkommen rechtmässiges Unternehmen, wenn die ganze Nation einmüthig und ohne den geringsten inneren Widerspruch dafür stimmt.

II. Eine Totalrevolution, die ein Theil der Nation begehrt und ausführt, ist allemal ein gewaltsamer Bruch des gesellschaftlichen Kontrakts, und nach strengen Begriffen — wie gross oder wie klein auch der Theil, der sie unternimmt, sein mag — eine unmoralische Operation.

III. Je grösser der Staat und je wahrscheinlicher es aus dieser Ursache und aus der Erwägung anderer Umstände wird, dass die Anzahl der Verlierer in einem beträchtlichen Verhältniss gegen die Anzahl der Gewinner stehen wird, desto unmoralischer ist das Unternehmen.

IV. Ein solches Unternehmen kann nur die äusserste Noth und die Unmöglichkeit, dieser Noth auf gelinderem Wege abzuhelfen, rechtfertigen. Beides aber liegt dem, welcher eine Totalrevolution verlangt oder unterstützt, wenn er die Rechtmässigkeit seines Unternehmens darthun will, zu beweisen ob. (Die nächste Folge dieses Satzes ist die: Soweit als nur mit Partikularreformen auszureichen ist, muss man sich an diese Methode, die Uebel des Staates zu heilen, gewissenhaft halten.)

V. Wenn es wirklich Fälle geben sollte, wo eine Totalrevolution die Wirkung eines freien, überlegten, moralischen Entschlusses wäre, so bleibt es doch die heiligste Pflicht derer, welche sie dirigiren, den leidenden Theil der Bürger dergestalt zu behandeln, dass die Opfer,

welche er bringen muss, schlechterdings die kleinsten, in der jedesmaligen Lage der Sache möglichen, werden.

. . . .

Gentz' Ausführungen über die Moralität in den Staatsrevolutionen bedürfen keines Kommentars; die ersteren über die politische Freiheit kennzeichnen sich genugsam selbst durch den Satz: «Das wohlverstandene Grundprinzip des Regierungssystems ist nichts anderes als die Maxime des Freiheitssystems in ihrer herrlichsten Gestalt». Andere Seiten der Politischen Abhandlungen, sowie Zeitschriftenartikel sind, inhaltlich nicht bedeutender, von demselben Geiste beherrscht. Gentz hat sich fast immer nur mit der Gegenwart beschäftigt und hauptsächlich über Tagesfragen geschrieben. Wo er sich auf philosophische Begründung verlegt, hat er keine anderen Mittel und Vorstellungen, als die landläufigen, Kontraktstheorie, Heiligkeit der Verträge u. dergl. Er ist theoretisch ein Anhängsel Burke's, praktisch eine Burke'sche Karrikatur. Der englische Parlamentarier war der überzeugte, hochbedeutende Vertreter des reinsten Konservativismus, Gentz, der Gehilfe und das Werkzeug von Metternich's Politik, der Verfechter des strengsten Absolutismus. In diesem Sinne wirkte er auch in den 1818 von ihm gegründeten «Wiener Jahrbüchern der Litteratur» und im «Oesterreichischen Beobachter»; er war ohne Herz für die Rechte eines Volkes .... In seinen letzten Lebensjahren vollzog sich in Gentz's politischen Ansichten eine merkwürdige Wandlung. Er, der 1802 in einem Briefe an Adam Müller Fichte «einen so elenden Kerl» nannte, dass es ihm Zeitverlust erschiene, «ihn ausführlich zu disseciren», befreundete sich jetzt fast mit der konstitutionellen Doktrin, ja mit der Volkssouveränetät und nahm in der belgischen Frage entschieden gegen den König der Niederlande Partei. — «Wir haben Niemand», sagt Mohl, «der Gentz ersetzt, aber Gott verhüte auch, dass seines Gleichen vollkommen wieder erscheine!»

---

§ 12. Adam Müller.

Adam Müller will vor Allem den Staat in der Bewegung, im Fluge betrachtet und aufgefasst sehen, und «das Herz des wahren Staatsgelehrten soll, so gut wie das Herz des Staatsmannes, in diese Bewegung eingreifen». Deshalb genügt ihm keine der bisher aufgestellten Staatstheorien vollständig; er findet sie zwar erschöpfend in der Anatomie des Staats, treffend im Beschreiben der Heilmittel für seine Krankheiten, aber sie erfassen den Staat nicht in seiner ganzen Lebensbeschreibung, weil «es ihnen selbst an dem dazu erforderlichen Leben fehlt». Nur in der Bewegung zeige sich die innere Natur des Staats; daher seien lange Friedenszeiten für die Entwickelung der Staatswissenschaften nicht günstig, der Staatstheoretiker brauche Kriege und Revolutionen. Von schwärmerischer Verehrung ist Müller für Burke's Schriften erfüllt, für diese Werke, die sich nicht «destilliren», von denen sich «keine Begriffe abziehen, in versiegelten Flaschen aufbewahren und, wie es in den gewöhnlichen Schulen der Staatswissenschaft geschieht, vom Lehrer auf den Schüler, vom Vater auf den Sohn weitergeben» lassen. Jedes neue Geschlecht, jedes neue Genie gebe dem Staat eine neue Form; das Wesen des Staats lasse sich nicht in Worten oder Definitionen «einwickeln», nicht in eine steife, ein für allemal feststehende Form, einen Begriff «einpressen»; vom Staat gebe es keinen Begriff, weil ein Begriff keine, der Staat aber viele Bewegungen habe. Nur einen Gedanken, eine Idee vom Staate gebe es, «ideenweise» lerne sich die Staatswissenschaft bei Burke, und Müller hält die Memoiren Sully's, des Kardinals Retz und Noailles' für lehrreicher, als alle systematischen Handbücher der Staatskunst, «weil sie beides, den Geist und das Faktum, als Eins und

mit Einem Schlage geben, weil Bewegung in ihnen ist» (Elem. I, p. 6—31 ff.).

Immer und immer wieder geht Müller auf die berühmten Worte des Archimedes zurück: «Gebt mir eine Stelle ausserhalb der Erde, so will ich die Erde aus ihren Angeln heben». Dieser Satz erscheint ihm als die Zauberformel gegen alle falschen Bestreben im Staatsleben, wie in der Staatslehre. Alle die unseligen Irrthümer der französischen Revolution erscheinen ihm als ein Produkt des Wahnes, als könne der Einzelne wirklich aus der gesellschaftlichen Vereinigung heraustreten und nun von aussen umwerfen und zerstören. Und den meisten politischen Schriftstellern muss er den Vorwurf machen, dass sie ihre Lehre so darstellten, als ständen sie entweder am Ende aller Zeiten, oder aber am Anfang, und als sollten die Staaten jetzt erst errichtet werden. Auch die Vorstellung vom Staat als einer nützlichen Erfindung zur Verhütung von Unbequemlichkeit, einer Assekuranzkompagnie, einer blossen Anstalt zum allgemeinen Besten kommt nach ihm daher, dass man den Staatsmann und den Staatsgelehrten immer ausserhalb des Staates, denselben mit Händen begreifend und befühlend denkt, wie den Tischler, der Möbel im Voraus für jeden Geschmack anfertigt, damit die bedürftige Nation als Käufer sich unter den politischen Mobilien die bequemste und modernste auswähle. Allen diesen Irrthümern stellt Müller eine dreifache Wahrheit gegenüber:

1. Jeder Mensch steht in der Mitte des bürgerlichen Lebens, von allen Seiten in den Staat verflochten.

2. Jeder Staatsbürger steht mitten in der Lebenszeit des Staats und hat hinter sich eine Vergangenheit, die respektirt, vor sich eine ebenso grosse Zukunft, für die gesorgt werden soll.

3. Der Staat ist nicht eine blosse künstliche Veranstaltung, nicht eine von den tausend Erfindungen zum Nutzen und Vergnügen des bürgerlichen Lebens, sondern er ist das Ganze dieses bürgerlichen Lebens selbst, nothwendig, sobald es nur Menschen

gibt .... Und «inniger und kräftiger» fasst er diese drei Wahrheiten in eine einzige zusammen: der Mensch ist nicht zu denken ausserhalb des Staates.

Müller's Staat sorgt nicht bloss für die äusseren Bedürfnisse des Menschen und nimmt nicht allein seine äusserlichen Handlungen in Anspruch, er hat es nicht minder mit der Sitte: als mit dem Recht zu thun, es ist die innige Verbindung der gesammten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesammten physischen und geistigen Reichthums, des gesammten inneren und äusseren Lebens einer Nation, zu einem grossen energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen. Und da sich also überhaupt nichts Menschliches ausserhalb des Staates denken lässt, so auch die Wissenschaft nicht.

Es gibt keinen Naturzustand ohne Staat, keine Zeit vor dem Staat. Zugleich mit dem Menschen ist auch der Staat da, und er kommt daher, woher der Mensch kommt: aus der Natur. Die Quintessenz seiner Betrachtungen gibt Müller in dem Satz: Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Und diesser grosse lebendige Staat hat nicht, wie die Theoretiker es formuliren, ausschliessend einen einzigen Zweck, z. B. der Sicherheit, der Glückseligkeit, der Freiheit Aller, sondern er dient vielmehr allen denkbaren Zwecken, «weil er sich selbst dient» (ib. p. 35—68 ff.). Der Staat ist eben, wie Müller mit beissendem Spott ausführt, keine vom Souverän erfundene «Maschine», «keine Assekuranzkompagnie, kein Meyerhof, dessen Werth bloss nach dem Geldertrag, den der Pächter daraus zieht, angeschlagen werden kann», sondern der Inbegriff des geistigen und physischen Lebens einer Masse von Menschen; nicht ein «Spielwerk oder Instrument» in der Hand einer Person, sondern eine Person selbst. Dürfte ihn ein Begriff oder sonst ein von ausserhalb kommendes Etwas beherrschen, so wäre er nicht mehr frei, nicht mehr eine Person. Nur einer Herrschaft kann er sich «mit Freiheit», d. h. ohne

seiner Persönlichkeit etwas zu vergeben, unterwerfen, der Herrschaft der Idee; eine selbständige Hingebung an eine höhere Idee ist gerade ein Merkmal seiner Persönlichkeit. Diese lebendige Idee ist aber nach Müller die Religion (Verm. Schr. I, 221 ff.).

Nicht minder interessant ist Müller's Stellung zur legibus solutio des Souveräns: Nicht um eine Unterworfenheit des Monarchen unter das Gesetz, um einen Streit zwischen dem Gesetz und dem Repräsentanten des Gesetzes handelt es sich. Der leblose starre Buchstabe des Gesetzes kann nicht regieren, ein wirklicher, persönlicher Souverän ist nöthig, der aber wegen seiner menschlichen Fehler und Gebrechen nicht anders regieren soll als mit beständiger Rücksicht auf das Gesetz. Weder der Souverän soll, noch das Gesetz kann allein regieren; demnach regiert in Wahrheit ein drittes Höheres, das aus dem «Konflikt» des Gesetzes mit dem Souverän «in jedem Augenblick hervorgeht» und von dem Souverän «das Leben», von den Gesetzen aber «die Eigenschaft der Dauer» erhält, «und dieses ist die Idee des Rechtes« (El. I, 72 ff.).

Träger der Souveränetät ist ihm natürlich der Herrscher, der Monarch, das «göttliche Recht der Throne .... die einzige untrügliche Basis aller politischen Institutionen»; es kommt ihm nur darauf an, «dass das Prinzip der Revolution gestürzt wurde, und dass die Herrschaft der politischen Phantome, Schatten, Larven ein Ende nahm». Er will nicht, dass man «nach solchen Albernheiten als die Stimme einer grossen Nation» frage, das «Recht der Völker, eine Art von Willen zu haben», findet er «lächerlich», den Namen der Volkssouveränetät «barbarisch» (Briefw. Nr. 129, 130, 193, 217, 219 u. a. m.). Eine von Canning Anfang April 1820 gehaltene Rede erfüllte ihn mit einer seltenen Freude und Genugthuung, da sie ganz seine Ansicht von bürgerlicher und korporativer Freiheit wiedergibt. Er will sie in ihrem ganzen Umfange für den «Beobachter» übersetzen, hofft aber, dass sich «die wenigen Anklänge von Volkssouveränetät, Demokratie und Protestantismus,

durch bescheidene Noten übertönen lassen» werden .... Was er freilich sonst über den Souverän sagt, das ist verschwommen und hyperphantastisch, für einen Souveränetätsbegriff kaum verwendbar, für Müller allerdings sehr charakteristisch: Durch die Einwirkung aller Theile des Staats auf das Zentrum entstehen die Gesetze, durch die Rückwirkung der Mitte auf die Theile die Regierungsakte. Müller nennt also die Administration die zentrifugale Aktion, die Gesetzgebung die zentripetale Reaktion des Staates und führt dann weiter aus, dass, wie sich unter entgegengesetzten Globularkräften nur durch Einwirkung anderweiter Globen eine Wechselwirkung hervorbringen lasse, wie der Krieg zwischen den beiden Kräften nur durch beiderseitige Anziehung nach einem Dritten zu beschwichtigen sei, so die «reagirenden Grundkräfte des Staates nur durch die Stellung des Souveräns, der einer höheren Ordnung politischer Weltkörper angehört, über beiden». «Der Souverän ist der Repräsentant der ganzen Christenheit bei dem besondern Staate, welchen er regiert; er ist aber auch wieder Repräsentant dieses besondern Staates bei der Christenheit, also Vermittler zwischen beiden. Er ist die lokalisirte Grundkraft des ganzen politischen Planetensystems und ordnet als solcher die Grundreaktionen oder die Verfassung des Planeten an, den er beherrscht; er ist aber auch wieder die universalisirte Grundkraft dieses besonderen Planeten und als solcher führt er diesen Planeten gewaltig, frei und einfaltig durch das ganze System» (Verm. Schr. I, p. 308).... Hiernach dürfte es nicht ganz uninteressant sein, mit wenigen Worten auf Müllers Glauben an einen Kampf zwischen dem Planeten Erde und dem Menschengeschlecht einzugehen:

Gegen die Angriffe ihrer Kinder, sagt Müller, wehrt sich die Erde mit doppelten Waffen, mit denen der Gewalt sowohl, als denen der Schönheit und des Reizes. Tausend Mittel wandte sie an, um die Zeitgenossen unter einander zu spalten, ihren Verkehr mit einander zu hemmen; oder sie begünstigte die Einen und reizte die Anderen zur Eifersucht und zum Raub. In ihrem Neide bedeckte sie oft Spuren vergangener Generationen, wie Her-

culanum und Pompeji mit der Lava, aber gerade dadurch hat sie die innigere Allianz zwischen den Römern des ersten und den Europäern des achtzehnten Jahrhunderts, die jene Spuren wieder auffanden, vermittelt. Es gelingt ihr also nicht, des kleinen Menschengeschlechts Herr zu werden, ihre Allianz zu verhindern. Die Darstellung des Krieges des Menschengeschlechts mit der Erde nennt man Weltgeschichte und die Allianz der Menschen gegen die Erde den Staat. Da nun das ganze Leben in diesem Kriege mit den Mächten der Erde aufgeht, so ist kein Leben eines Menschen ohne diese Allianz denkbar: — aus dem Kampf des Planeten Erde mit dem Menschengeschlecht, also von diesem ganz anderen Standpunkt aus, erhält Müller wieder einen Beweis dafür, dass der Mensch ohne Staat nicht zu denken ist, dass menschliches und bürgerliches Leben identisch sind. Der Staat ist also nach Müller eine ewige Allianz, nicht allein eine solche der Zeitgenossen, was auch alle übrigen Staatstheorien zugeben, sondern auch eine solche der «Raumgenossen», der vorangegangenen Generationen mit den nachfolgenden und umgekehrt, «und diese zweite Allianz wird der anderen grossen Eigenschaft unserer Feindin, der Erde, ihrer Dauerhaftigkeit entgegengestellt.» (El. I, 77—84 ff.)

Der Staat ist kein Produkt der Kunst, sondern der Natur; Prototyp des Staats ist die Familie. Der Mann, d. h. der Mensch in seiner höchsten Entwickelung, steht in der Mitte der Verhältnisse. Der Mann ist die mittelste der zu gleicher Zeit auf der Erde lebenden Generationen; er steht zwischen seinen Eltern, persönlichen Repräsentanten des Alters, und zwischen seinen Kindern, persönlichen Repräsentanten der Jugend, beide vermittelnd, für beide sorgend, beide in der Idee umfassend. Müller gibt keine Definition vom Bürger: er will ein freies, lebendiges Wesen, kein «Bündel Begriffe» bestimmen; er will eine lebendige Idee des Bürgers erzeugen, und deshalb stellt er ihn dar in der Theorie der Familie, d. h. indem er zwischen den Extremen und Geschlechtsverschiedenheiten vermittelt, zwischen Alter und Jugend, zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit. Und dieses einfache Verhältniss der Familie gibt Müller das vollständige Schema und Muster des grossen zusammengesetzten Verhältnisses, das sich zeigt, wenn man die grosse Generationenallianz, den Staat, in der

Zeit, den Staat unter den Raumgenossen betrachtet. Dem Geschlechtsunterschied in der Familie entsprechend, ist im Staat der Adel das weibliche, der Bürgerstand das männliche Element; der Aemter und Kriegsdienste verrichtende Adel das entsagende, unbewegliche Element, der gewerbetreibende Bürgerstand der erzeugende Faktor. Die Idee der Jugend ist verkörpert im geschäftigen, fortschreitenden Handelsstand, die des Alters durch den vereinigenden, hemmenden Klerus. In der Darstellung des Wechsellebens dieser vier ewigen Stände im Staat zeigt Müller das Wesen des Staats — «klarer und bestimmter, als es zu Folge der geistreichsten Zergliederung hätte geschehen können, und noch überdies lebendig» —, die Natur des Staates auf (ib. I, p. 139 ff., III).

Nur im Fluge, in der Bewegung lässt sich der Staat begreifen; der Staat hat viele Bewegungen, der Staat ist lebendig; das innere Leben des Staats beruht auf dem steten Spiel von Kraft und Gegenkraft, von Gewicht und Gegengewicht. Müller schwärmt nicht für die Verfassungen der Kontinentalstaaten des 18. Jahrhunderts, wo man eigentlich nicht sowohl von einer Staats-, als vielmehr einer Regierungs-Organisation sprechen konnte, welcher das Volk als eine blinde, rohe Masse unterworfen war. Er geht in seiner Betrachtung zurück zu den «ehemaligen freieren Zeiten», wo noch eine «Organisation des Volkes» in der Form einer durch «Natur nnd Bedürfniss» erzeugten ständischen Verfassung zu finden. Er warnt davor, die Bestimmung der Reichsstände als ein direktes und mechanisches Einsprechen, Eingreifen in die Regierung, als ein Hemmen der Regierung, oder als ein Beschränken und Verkümmern der souveränen Gewalt anzusehen. Zum Leben des Staats gehört nach Müller wie zu dem des Individuums nicht bloss der eigentliche Lebensmechanismus, sondern ausserdem noch ein beständiger chemischer Prozess, und mit einem solchen vergleicht er «die wohlthätige Wirkung der Ständeverfassung auf den Staat». Der veränderliche Wille, die guten

und bösen Tendenzen, Talent und Unfähigkeit der Individuen entscheiden allein noch nichts über das Schicksal des Staats; erst durch «weise Institutionen», wie z. B. die einer Ständeverfassung, kann ein Gemeinwille entstehen, ein Gemeinwesen, «worin durch weise Entgegenstellung aller Einzelheiten und Einseitigkeiten das Uebelwollende, Unfähige, Ohnmächtige selbst, welches keine Generation zu erzeugen ermangeln wird, dem Ganzen zu dienen genöthigt werden mag». Da aber die «einseitigen Elemente», aus deren weiser Verbindung der Staat erst entsteht, in jedem besonderen Staat nach Massgabe seiner Lage, seiner Beschaffenheit und nach seinem Charakter als Industrie-, Handels- oder Militärstaat verschiedenartig gemischt sind, so gehört «ein tiefer Gehorsam gegen die Geschichte, gegen die vorhandene Verfassung (— und sollte es auch nur Fragmente einer solchen geben —), wie auch gegen den vorhandenen Besitzstand» dazu, «um etwas zu errichten, was der Zeit trotzen kann —, so dass dem grossen Zwecke nichts unangemessener sei, als das beliebte Vernichten der neueren Staatsphilosophen». Ferner ist der einzelne Staatsbürger für das Ganze und also auch für die Ständeverfassung nur insofern wichtig, als er irgend eine zur Konstruktion des Ganzen nothwendige Einseitigkeit repräsentirt. Deshalb kommt es Müller (bei den Parlamentsreformplänen) weniger auf die Quantität der Staatsbürger, d. h. darauf, dass die einzelnen Köpfe vertreten würden, an, als vielmehr auf die Qualität —, die Klassen-Einseitigkeit und deren Vertretung, «weil ohne den Widerstreit aller Hauptklassen an keine vollständige Wechselwirkung, also auch an keine Erzeugung eines Nationalwillens zu denken ist». (Verm. Schr. I, 182 ff.) — In seiner etwas unklaren und verschwommenen Abhandlung über die «Inokulation der politischen Ungleichheit» nennt Müller die Ständeverfassung: die in den Staat (den er hier «durchgängig und allenthalben ein Werk der Kunst» nennt) hineingeimpfte Ungleichheit, welche nun zu gesetzmässiger Verschiedenheit der Stände, die in den Staat hineingeimpfte Feind-

seligkeit, welche nun zu legaler Opposition wird. «Innerhalb des Staats soll eine ewige Transsubstantiation beider, der mannigfaltigen Natur und der einfachen Kunst, d. h. des äusseren Krieges und des inneren Friedens vor sich gehen» (ib. p. 225 ff.).

Da ist Adam Müller's Ansicht vom Staat, wie wir sie erkennen und zusammentragen können aus den zerstreuten Ausführungen in den Elementen, den Vermischten Schriften und seinem Briefwechsel. Auch bei ihm finden wir also, sowenig wie bei Burke und Gentz System, systematische Anordnung; er schrieb über den Staat wie über Philosophie und Kunst, über Staats- und Ständeverfassung wie über Shakespeare's Hamlet, die Taxation des Grundeigenthums, die Subordination der Liebe oder das Geldwesen von Grossbritannien. . . . . . . Sein Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Zu diesem hellenischen Element tritt das mittelalterlich-föderale mit Lehensverfassung und Amtsadel. Dazu ein religiös-mystisches: nur die Religion enthalte die lebendigen Ideen, an denen sich der Staat durch die ganze Ewigkeit seiner Dauer und durch alle Perioden seiner Entwickelung hindurch halten könne; den Weltgedanken der Freiheit will Müller mit dem Gesetz Gottes versöhnen. Endlich ein naturwissenschaftliches Element, wie er ja überhaupt die Ansicht der Globularform aller Wissenschaft vertritt. Eine Lieblingsidee Müller's war das Spiel von Gewicht und Gegengewicht, von Kraft und Gegenkraft, «die Lehre vom Gegensatz», der Prüfstein seines Scharfsinnes und seiner Phantasie. Ihm war es «ein Spiel, Burke, Plato, Schelling, Novalis, den Apoll von Belvedere, Gott und den Gegensatz in einem einzigen Moment so mit einander zu amalgamiren», dass seinem Freunde Gentz, der schon die Vorrede zu dieser Schrift «unverständlich und nebligt» fand, «der Kopf schwindelte». Und so enthalten seine Ausführungen und Gedanken über den Staat neben genialen und goldenen Stellen auch Seiten, wo er sich in ver-

schwommenen Bildern und unverdaulichen Gleichnissen ergeht. Müller ist sowenig als Jurist wie als Theologe aufzufassen; ein origineller philosophischer Kopf, ein Romantiker von grosser Imagination ist er der Dichter unter den Restauratoren, wie Burke der Parlamentarier und Gentz der Staatsmann war, der Jurist aber Karl Ludwig von Haller.

---

§ 13. Karl Ludwig von Haller.

I.

Haller war der Restaurator par excellence, sein grosses Werk, die Restauration der Staatswissenschaft, zu dem sich die Veröffentlichungen aller anderen Gesinnungsgenossen nur als «Vorbereitung, Anwendung oder Beigabe» verhalten, gleichsam der Brennpunkt der ganzen Bewegung, zu deren eindringenden Verständniss eine genaue Kenntniss der «Restauration» unerlässlich ist. Darum sei ihr hier ein grösserer Raum gewidmet.

Das Ziel, das Haller verfolgte, die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, war eine riesenhafte: er will das neue staatswissenschaftliche Evangelium verkünden. Indem er der «Chimäre» des künstlich-bürgerlichen Zustandes die Theorie des natürlich-geselligen gegenüberstellt, will er «jenes philosophisch genannte oder spekulative System» von dem Ursprung, der Natur und dem Zweck der Staaten, das ihm in allen seinen praktischen Voraussetzungen «irrig» und selbst in der Idee «absurd und vernunftwidrig» erscheint, auf ewig vernichten und die «Wahrheit» vortragen, die «schöne Ordnung Gottes» zeigen. Glühendster Hass gegen die Lehre vom Contractus socialis drückte ihm die Feder in die Hand; die Vertragstheorie erschien ihm als der erste Irrthum, «die Wurzel eines Waldes von anderen Irrthümern», als das «πρῶτον ψεῦδος» des ganzen revolutionären Systems, aus dem dann nicht allein theoretisch, sondern — so gross war Haller's Glaube an die Macht und den Einfluss der Wissenschaft — auch praktisch die Konsequenzen gezogen wurden und werden mussten.

Recht unbedeutend und einseitig ist seine «kritische» Beleuchtung der staatsrechtlichen Litteratur vor ihm, nicht der gesammten — das «würde ein grosses ekelhaftes und ermüdendes Werk erfordern» —, sondern nur

der «vorzüglichsten»; er beurtheilt die einzelnen Autoren einfach nach ihrer Stellung zur Vertragstheorie. Am erbittertsten muss er über den konsequenten Rousseau gewesen sein, den er einen unwissenden, ungeselligen, morosen Sophisten nennt, dessen Contract social ein seichtes Geschwätz; neben Siéyès erscheint er ihm wie ein Zwerg, neben Grotius gar wie ein Maulwurf, der der Sonne ihren Lauf vorschreiben möchte. Kaum besser kommen die Engländer weg: Hobbes, «ein melancholischer Mensch, nicht ohne Anlage zum Nachdenken, aber aus Ueberdruss von bürgerlichen Unruhen beynah verrückt geworden», nähere sich in seinem ganzen Werk nur einen Moment der Wahrheit, nämlich da, wo er von einer civitas naturalis, einer magna familia rede. Locke scheint ihm durch die Zeitumstände und ein falsches Prinzip irregeleitet, bei Sidney bedauert er die Zeit, die er auf die Lektüre von dessen Discourses concening government verwandt. Dagegen schätzt er Grotius und Böhmer wegen ihrer Gelehrsamkeit und Wahrheitsliebe hoch, obwohl er auch bei ihnen «nur einzelne Blicke des Genies», wie die Stellen vom pater familias latifundia possidens oder von den regnis patrimonialibus feststellt, und auch Pufendorf findet Gnade vor seinen Augen, weil er die Gewaltentrennung in Legislative und Exekutive ad absurdum führte. Siéyès hält er für den Geistvollsten, Originellsten und Konsequentesten, den verirrten Abkömmling eines besseren Geistes, einen verlorenen Sohn der Tugend, und findet bei ihm eigentlich nur einen Irrthum, allerdings den ersten und obersten, die Annahme eines Contractus socialis. Die Theorien Montesquieu's hingegen bezeichnet er als «Armseligkeiten, die zugleich ein tiefes Gift in sich enthalten», und die Kant'sche Staatslehre erklärt er für das «rhapsodische und sich selbst widersprechende Geschwätz eines radotirenden Greisen», der nach Witzeleien jagt und die Wahrheit nicht liebt; doch entdeckt er «Spuren eines originellen Kopfes», und in der Kant'schen Behauptung, dass der bisherige gesellschaftliche Zustand ein Naturzustand sei, sogar einen «Blick des Genies, der den witzigen Sophisten auf die volle Wahrheit geführt haben würde, wenn er sie redlich gesucht hätte». Das Resultat, das Haller bei dieser Art von «Forschung» erhält, lautet denn auch dahin, dass die Schüler immer schlechter waren als ihre Meister und dass ein jeder zu den Irrthümern seiner Vorgänger eine Menge neuer Irrthümer hinzufügte, «und dieses hiess man die Wissenschaft vervollkommnen» (I, 1—75).

Den ursprünglich noch schwachen Keim des später nach und nach so mächtig aufgeschossenen Irrthums findet Haller darin, dass die mittelalterlichen Gelehrten nur die römische Litteratur kannten, sich ausschliesslich

der lateinischen Sprache, die beinahe nur republikanische Benennungen hat oder doch, wenn von Staaten die Rede ist, am häufigsten gebraucht, bedienten und sich so unvermerkt daran gewöhnten, ganz entgegengesetzte Begriffe oder Verhältnisse mit den nämlichen Worten zu bezeichnen, sie mit einander zu verwechseln und daraus eine Menge Trugschlüsse zu ziehen. Blickten sie aber wirklich nach Monarchien aus, so wählten sie nicht die Zeit der alten Königsherrschaft, sondern gerade den verdorbensten Zeitpunkt, den der monstruösen Staatsverfassungen unter den Imperatoren zur Norm. Einen weiteren Theil der Schuld an dem Irrthum wirft Haller auf die Reformation: die Presbyterianer oder Puritaner, welche, um Alles, was auch nur den Schatten der Hierarchie trug, zu vermeiden, und doch eine Grundlage für die Kirche und ihre Lehrer suchten, die höchste kirchliche Gewalt in die ganze Gemeinde verlegten, setzten in ihrer geistlichen Republik einen Sozialkontrakt voraus. Damit war der Keim der «falschen Grundidee» gelegt, «mit fürchterlicher Consequenz» wurde er im 18. Jahrhundert weiter entwickelt, besonders durch Voltaire, der «den entsetzlichen Plan» der Zerstörung aller Religion gefasst hatte, und durch seine «Mitverschworenen» d'Alembert und Diderot, die in geistigen Dingen das Joch jeglicher fremden Autorität abwerfen und die Idee der Vernunft auf den Thron erheben wollten. Durch die natürliche Ideenassoziation kam zum Kampf gegen Altäre, Kirche und Priester der gegen Thron, Staat und Könige hinzu und wurde gemeinschaftlich und aus den gleichen Prinzipien betrieben. In dieser Hinsicht sollen der Esprit des loix, «gleichsam die Milch, die man den Schwachen gab», sowie vier Jahre darauf der Contract social, «die angeblich starke Speise für die Geübteren», den ersten Anstoss gegeben haben, und Haller staunt über die «Frechheit» der Adepten dieser Schule, was die Ausdrucksweise betrifft, die selbst von den Jüngern der Revolution nicht mehr zu übertreffen war. Dass aber diese Lehren Glauben finden, ja herrschend werden konnten, daran sollen in erster Linie die Encyklopädisten Schuld gewesen sein, die in ihrem Reallexikon unter Spott und Hohn gegen Kirche und Staat die Prinzipien der Volkssouveränetät u. a. auch in den fremdartigsten Artikeln ausstreuten. Bald drangen sie auch in die französische Akademie ein und zwangen dadurch alle jungen ehrgeizigen Gelehrten, ihrer Sekte beizutreten. D'Alembert soll insbesondere mittelst seines «Adress-Comptoirs» grossen Einfluss auf die Besetzung von Hofmeisterstellen in grossen Häusern und öffentlichen Lehrstühlen gehabt haben und schlug dazu natürlich die Adepten seiner Sekte vor. Sie wussten sich ferner in die Freimaurerlogen einzuschleichen und diesen durch neue und künstliche

Auslegung ihrer Probleme die Freiheitsprinzipien einzuimpfen. Aus alledem erklärt sich Haller leicht, wie sie eine gänzliche Veränderung in der Deutungsart der französischen Nation und eine Tendenz zur Losreissung von den bisherigen «religiosen und geselligen Banden» bewirken konnten. In Deutschland soll der Gang der Verbreitung der neuen Lehre, hier «Aufklärung» genannt, ungefähr der gleiche gewesen sein wie in Frankreich: Das französische Reallexikon hatte sein Pendant in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, die Encyklopädisten in den Berliner Toleranz-Predigern; in unzähligen Romanen, Jugendschriften, Schauspielen war die neue Lehre verbreitet, «so dass ausser wenigen grossen Gelehrten fast das ganze lesende Publikum den neuen Meinungen fröhnte». Bei Weitem der wichtigste Faktor soll aber der 1776 von dem Ingolstädter Professor Adam Weishaupt gegründete Illuminatenorden gewesen sein, den Haller mit seinen geheimen Graden, seinen Hieroglyphen, seinem Kosmopolitismus, seiner Beherrschung der Zensur und seinem Eindringen in die Aemter fürstlicher Lektoren, Hofmeister, Prinzenerzieher, Leibärzte, Hofräthe, Minister mit wichtigthuender Geheimnisskrämerei in vielen Seiten in alle Einzelheiten ausmalt. Auch die psychologische Begründung der raschen Herrschaft der neuen Theorien vergass Haller nicht und wies mit vielem Geschick und grosser Beredsamkeit darauf hin, wie es der Eigenliebe und der geheimen Herrschsucht aller Menschen schmeicheln müsse, für den Bürger einer souveränen Volkskorporation zu gelten, sich selbst als den Herrn oder Mitherrn, den Fürsten aber nur als einen Beamten zu betrachten und in einer solchen zu bildenden souveränen Volksversammlung oder einem repräsentirenden Volksausschuss vielleicht einmal eine Rolle spielen zu können; wie ferner die Grossen und Vornehmen unter den Anhängern erstens einmal für den Irrthum so gut wie andere Menschen empfänglich sind, besonders wenn sie ihn von Jugend auf durch Unterricht und Lektüre eingesogen haben, ferner aber von den Häuptern der Sekte gepriesen und ausgezeichnet wurden, wenn sie jene Meinungen begünstigten; wie endlich jene Potentaten, die von den neuen Prinzipien eingenommen waren, einmal viele Verblendungsursachen mit den Grossen gemein hatten, wie man sie ausserdem mit dem Satze beruhigte, dass der fortdauernde Gehorsam des Volks ein Zeichen seiner stillschweigenden Einwilligung sei und ein beliebter Fürst nichts zu besorgen habe, ja dass es im Gegentheil für ihn vortheilhaft sei, eigene und delegirte Macht mit einander zu kumuliren und so, wenn nöthig, in Folge eines angeblichen Auftrags handeln zu können, den doch Niemand zu erklären oder zurückzunehmen vermöge.

Und wie denkt Haller von den innerstaatlichen Verhältnissen in Europa und besonders in Frankreich? Da ruft er aus: «Ohne dass man eben mit den Personen oder der Handlungsweise der Fürsten unzufrieden gewesen (denn nie hatte man weniger Ursache dazu), in der Epoche des tiefsten und längsten Friedens, bey dem Genuss einer Privat-Freyheit, für welche man jetzt sogar den Sinn verlohren hat, eines allgemeinen Wohlstandes, auf den wir jetzt nur mit Jammer und Thränen zurückblicken, des freudigsten durch keine Gewissensbisse, kein nachbarliches National-Elend getrübten Glücks, ... war ein schrecklicher Gährungsstoff, eine wahre Epidemie des Geistes durch ganz Europa verbreitet; mittelst der eingesogenen Prinzipien des pseudophilosophischen Staats-Rechts befanden sich alle Gemüther für seine weiteren Consequenzen vorbereitet, und so bedurfte es nur eines äusseren Anstosses, einer schicklichen Gelegenheit, um den tollkühnen Versuch seiner gänzlichen Realisirung zu veranlassen.» . . . .

Und die grosse französische Revolution brach los, und . . . .

Das hatten mit ihrem Gesange die Staatsphilosophen gethan! Diese französische Revolution aber, diese «versuchte Realisirung jenes philosophisch genannten Staats-Systems» ist nach Haller gänzlich misslungen, so sehr, dass in Frankreich selbst auch keine Spur davon mehr übrig geblieben sei, und zwar nicht etwa deshalb, weil die Menschen dazu noch nicht reif waren oder weil die Grundsätze zu weit ausgedehnt oder übel angewendet worden, sondern «sie ist misslungen, weil sie misslingen musste, weil das System selbst falsch, unmöglich, vernunftwidrig ist und die Allgewalt sich seiner Ausführung entgegensetzt.» Allerdings soll es schon vor der Revolution nicht an gelehrten und berühmten Männern gefehlt haben, die die «Wahrheit» ahnten und die verbreitete Theorie verwarfen, aber alle diese, Cumberland und Filmer, Thomasius und Horn, Albrecht von Haller, Ludwigs Grossvater, Wieland und Schlosser warnten zwar vor dem Gift, brachten aber kein wirksames Gegengift; sie griffen zwar die Konsequenzen an, nicht aber die Prinzipien selbst, nur die böse Frucht, nicht die Wurzel des Irrthums: sie wussten eben kein anderes durchaus befriedigendes System aufzustellen, welche alle bestehenden Staaten rechtmässig und vollständig erklärt hätte. Deshalb fruchtete ihr Widerspruch so wenig. So gross war Haller's Glaube an den Effekt eines bedeutenden litterarischen Werkes, so hoch die Idee von der Wahrheit, die er brachte, dass zwischen den Zeilen hindurch etwas wie Bedauern zu lesen ist, dass er damals nicht gelebt, dass seine «Restauration» nicht 1788 erschienen, um die grosse französische Staatsumwälzung zu verhindern (ib. p. 80—281).

Haller reformirt nicht, er restaurirt; er kann keines der bestehenden. Systeme zur Grundlage nehmen, das er dann abändert, er will «vorerst das Unkraut ausrotten, auf dass der Saame besserer Pflanzen (d. h. seiner Theorie) gedeihe, — zur Ehre Gottes und der Natur, die er gegen eitle und verderbliche Sophistereyen retten» will. Er formulirt deshalb zunächst das «philosophisch genannte System» vom Ursprung und Zweck der Staaten in vier Sätzen:

1. Die Menschen hätten ursprünglich ohne gesellige Verhältnisse im Stande der vollkommenen Freyheit und Gleichheit gelebt.

2. In diesem Zustand aber seyen ihre Rechte nicht gesichert gewesen.

3. Desswegen hätten sie sich unter einander verbunden und einem oder mehreren unter ihnen hinlängliche Gewalt zur Handhabung der allgemeinen Sicherheit übertragen.

4. Durch eine solche Staats-Einrichtung würde nun die Freyheit der einzelnen besser als vorher gesichert oder könne doch besser gesichert werden.

Diese vier Sätze erklärt Haller für ebensoviele willkürliche Voraussetzungen (petitiones principii) und unerwiesene Behauptungen.

Was den ersten betrifft, so verweist er auf die Geschichte, die nirgends von einem Contractus socialis berichte, und erklärt es für falsch, dass die Menschen je zerstreut und ohne gesellige Verhältnisse in einem Zustand allgemeiner Freiheit und Gleichheit gelebt haben könnten, weil das isolirte Leben elend und hülflos mache und Jeder die fortdauernde Einsamkeit fürchte, und: «Was nützte die Sprache ohne menschliches Beieinanderwohnen?» (!) Vielmehr sei wie bei den Verhältnissen zwischen Ehegatten, Eltern und Kindern, Herrn und Diener, Reich und Arm, Alt und Jung, Stark und Schwach, Weise und Unerfahren, so auch bei den staatlichen Verhältnissen natürliche Ueberlegenheit der Grund

aller Herrschaft und grösseres Bedürfniss der Grund aller Abhängigkeit oder Dienstbarkeit.

Was den zweiten Satz betrifft, den Mangel an Sicherheit im Naturzustand, so führt Haller verschiedene Sicherheitsgründe an: 1. den jedem Menschen ins Herz gegrabenen Satz: «Liebe deinen Nächsten und nütze ihm wo du kannst»; 2. die wechselseitige Furcht vor einer möglichen Wiedervergeltung (Strafe) oder die Hoffnung auf reziprozirliches Recht und Wohlwollen (Belohnung), ein Grund, der noch heute weit mehr als man glaube und mehr als die Macht der menschlichen Gesetze selbst zur Verhinderung von Ungerechtigkeiten und Gewaltthätigkeiten sowie zur Ausübung wechselseitiger Liebespflichten beitrage; 3. Schutz- und Hülfeleistung durch einen stärkeren Dritten, die in einem «natürlichen geselligen Verband» ebenso geleistet würden, als in einem «erdichteten Bürgerverein»; 4. als letztes Sicherheitsmittel, wenn alle andern versagen: die Trennung.

Bei Widerlegung des dritten Satzes frägt Haller, wen man eigentlich als Paciscenten annehmen wolle, vielleicht alle Menschen oder nur die erwachsenen Männer, nur die Freien oder auch die Dienstbaren? Zur weiteren Verfolgung der «Absurdität» will er sogar das «Unmögliche», das Zustandekommen einer solchen Genossenschaft, annehmen; wem soll aber dann die höchste Gewalt übertragen werden? Dem Stärksten? Aber dieser bedarf der Uebertragung nicht, oder würde dadurch noch stärker. Dem Weisesten? Aber wie diesen herausfinden? Und wäre dieser mächtig genug, die anderen zu schützen? Oder etwa der Majorität? Aber das wäre dann doch kein selbstgeschaffener Oberer mehr, man wäre also nicht mehr frei. Das Natürlichste scheint ihm noch, dass alle Staatsbürger die Gewalt kollektiv behielten und ausübten; aber das wäre auch eine Macht, der man vorher nicht unterworfen war. Und wie wäre es mit der Beschränkung des neuen Souveräns? Darüber seien die Philosophen ja nicht einmal auf dem Papier einig!

Was wäre aber, frägt Haller bei Widerlegung des vierten Satzes, durch das Zustandekommen des «angeblich juridischen Bürgervereins» erreicht? «Wer wird seine Gewalt eher missbrauchen, der Pächter oder der Eigenthümer? Derjenige, der bereits mächtig ist, oder derjenige, der durch delegirte Gewalt erst mächtig werden muss? Derjenige, der im Grunde nur seine eigenen Rechte hat, damit zufrieden und durch dieselben natürlich beschränkt ist, oder derjenige, der alle seine Handlungen und Gewaltthätigkeiten mit dem vorgeblichen gemeinen Besten beschönigen, mit dem scheinbaren Willen des Volks rechtfertigen kann? . . . Mit einem Wort: delegirte Macht kann eben so gut unterdrücken und missbraucht werden als eigene, ja sie hat dazu noch ungleich mehrere Anreizungen und Vorwände». Was hätte deshalb solch ein weitläufiges und schwieriges Unternehmen für einen Zweck, wenn man am Ende wieder zu demjenigen gelangt, «was die Natur schon ungleich milder und freundlicher veranstaltet hat», ja um sein Schicksal noch schlechter zu gestalten als es vorher war? Also auch im Endresultat des Protonpseudos «nichts wie Ungereimtheit», nichts wie «Dichtereyen», die Haller auf ewig vernichtet zu haben hofft (ib. p. 283—323).

Die Idee, «wie die Natur im ganzen Lauf des menschlichen Lebens in allen Beziehungen der Menschen immer den Oberen vor dem Unteren existiren lässt», unternimmt es Haller «in dem Spiegel des menschlichen Lebens auf unterhaltende Weise» darzustellen. Diese kurze Ausführung gehört zu den allerbezeichnendsten des gewaltigen, sechsbändigen Werkes:

> «Jeder Mensch ist von Kindheit an ein Unterthan und keiner wird nach der Déclaration des droits de l'homme frey und gleich an Rechten geboren. Neun Monat vor seiner Geburt ist jedes Kind schon im Leibe seiner Mutter gefangen. Kaum tritt es in die äussere Welt hinein, so liegt es in Banden gewikelt und hat schon zwey Oberherren, die es nicht selbst gemacht und mancherley subalterne Befehlshaber, die ihm alle Geseze geben, ja sie selbst vollziehen, ohne Jury und ohne geschriebene Geseze Streitigkeiten entscheiden und Vergehungen strafen. In Knaben-Rotten und jugendlichen Feldzügen steht es unter einem Generalat, das sich selbst aufgeworfen

hat. Es kömmt in Schulen und Pensionen unter ein theokratisches Regiment, muss Lehrern gehorchen, die es nicht selbst gemacht hat und welche die priesterliche, gesezgebende, vollziehende und richterliche Gewalt in sich vereinigen, etc. . . . Auf Bällen muss er sich von Direktoren in Rang und Ordnung stellen lassen, sie schreiben ihm sogar die Bewegungen seines Körpers vor. Er widmet sich dem Staat, der Kirche, dem Militär u. s. w. aber siehe! er ist von der Skylla in die Charybdis gefahren. Ueberall trifft er Obere an, die er nicht selbst gemacht hat, nach deren Befehlen er handeln und arbeiten muss. Befiehlt er auch bisweilen, so geschieht es nach dem Willen eines Oberen. Führt ihn die Liebe zur Ehe, so muss er oft nachgeben, es umschlingen ihn tausend neue Bande; er trägt sogar dazu bey die nemliche Abhängigkeit weiter fortzupflanzen. Lasst ihn endlich, wie ihr diess nennt, sogar einen freyen Republikaner seyn und selbst zur Mit-Regierung gelangen: so sind die Magistrate schon vorhanden, die er nicht selbst gemacht hat und nicht absezen kann; er muss sich ihrer Majorität unterwerfen und ist mithin abermal ein Unterthan. Kurz . . . . überall sind die Oberen vor ihm, und ganz frey oder unabhängig wird er nie, als wenn er niemand mehr über sich hat, und damit er diese Freyheit behaupten könne, auch vielen anderen befehlen kann. Dieser leztere Zustand ist der höchste Staffel des menschlichen Glücks, die Souveränetät, wo man nur noch Gott und die Natur für seine Oberen erkennen muss. Auch dieser ist früher vorhanden» . . . . (ib. p. 325, Note 1.)

Nun zu seiner Lehre! «Gleich wie die Natur in allen ihren Produkten einfachen und unveränderlichen Gesezen folgt, so ist es auch ein einziges Gesez, nach welchem sie gesellige Verhältnisse unter den Menschen und in derselben Herrschaft und Dienstbarkeit bildet.» Ueberall auf der Erde herrscht Ungleichheit der Kräfte, wechselseitige Bedürfnisse zwingen die Menschen zusammen, vom König bis herab zum Bettler ist keiner, der nicht noch über etwas zu gebieten hätte: der Mann herrscht über Weib und Kinder, das Alter über die Jugend, der Herr über den Diener, der Lehrer über die Schüler, der Arzt über seine Kranken, der Rechtsgelehrte über seine Klienten, ganze Armeen folgen oft einem armen Wegweiser, obwohl sie ihn doch vernichten könnten; das schwächere Weib

herrscht bisweilen über den Mann, denn wo man Schönheit und Liebe sucht, da ist das Weib das mächtigere . . . . In diesen «kleinen Elementen» findet Haller den «Schlüssel zu aller Wahrheit im Grossen». Das Eine und Aehnliche aber bei allem Mannigfaltigen, das Ewige in allem Wandelbaren, das Unsichtbare unter allem Sichtbaren, das Göttliche unter allem Menschlichen ist . . . . nichts anderes als eine höhere Macht, natürliche Ueberlegenheit an irgend einem nüzlichen Vermögen auf der einen Seite und auf der Anderen ein Bedürfniss an Nahrung und Pflege, an Schuz, an Belehrung und Leitung, welches jener höheren Macht entspricht und durch sie befriedigt wird.» Das grosse unzerstörbare Naturgesetz, dass da, wo Macht und Bedürfniss zusammentreffen, ein Verhältniss entsteht, nach welchem ersterer die Herrschaft, letzterem die Abhängigkeit oder Dienstbarkeit zu Theil wird, das aber deshalb nicht minder der Gerechtigkeit gemäss und zu beiderseitigem Vortheil besteht . . . ., gibt Haller die Grundlage und die Erklärung des Staates: Dieses Gesetz herrscht aber nicht nur in der Natur, sondern ist tief in das Gemüth der Menschen eingegraben. Bei gleichen Kräften keine Herrschaft: Brüder, Schüler, Soldaten, Diener gehorchen sich gegenseitig nicht, «der jüngere Sohn des Landbewohners, welcher dem verstorbenen Vater noch gern gehorchte, verlässt seinen Pflug und den heimathlichen Heerd, um nicht der Knecht seines Bruders, sondern eines Höheren zu seyn.» Missgunst herrscht nur unter Gleichen oder solchen, die sich für gleich erachten; der Neid verstummt in dem Maasse als der Abstand grösser, die Ueberlegenheit deutlicher wird. Und die Anordnung, dass der Stärkere gebiete und schütze, ist weise, denn zum Wohlthun genügen Wissen und Wollen nicht, es bedarf vor allem des Könnens. Und das Gefühl der Ueberlegenheit veredelt den Charakter: deshalb verlangt man vom Herrn edlere Handlungen als vom Diener und beurtheilt die niedrigen Gesinnungen der Grossen unerbittlich strenge. Mächtige Tyrannen sind eine Seltenheit, nur mächtig gewesene Despoten werden sich durch Gewalt-

akte zu behaupten suchen. «Da entspringen Collisionen und Gewaltthätigkeiten ohne Zahl; alles ist in Gährung; es strebet die Natur auf eine oder andere Weise ihre verlezte Ordnung wieder herzustellen.» «Zwischen der Macht und der schädlichen Gewalt ist der nemliche Unterschied wie zwischen dem können und dem unrecht thun, zwischen Vermögen und der Art seiner Anwendung.» Neben diesem Naturgesetz i. e. S., das schlechterdings nicht übertreten werden kann, giebt es nun noch ein anderes, das zwar nicht zwingt, wie die äusseren Naturgesetze, aber «vernehmlich und heilig im Innern des Gemüths» gebietet, das seine Verehrer nicht unbelohnt, seine Verletzer nicht ungestraft lässt; es ist «kein Produkt menschlicher Weisheit, kein lückenergänzendes Postulat der Vernunft, sondern ein Faktum der Natur», zwar nicht mit Händen greifbar, aber an seinen Folgen und Früchten erkennbar . . . ., das Gesetz: «Meide Böses und thue Gutes! Beleidige Niemanden, sondern nütze wo du kannst» — das Gesetz der Gerechtigkeit und das Gesetz der Liebe. Der Grund seiner Verbindlichkeit aber ist der Wille seines Gesetzgebers, der Wille Gottes . . . .

In welchem Sinne nun Haller die äusserst wichtige und für die Stellungnahme zur Vertragstheorie und also zum ganzen System entscheidende Frage nach dem Unterschied zwischen den gewöhnlichen Dienst- und Sozietätsverhältnissen und den eigentlichen Staaten beantwortet, liegt nach dem Vorhergehenden auf der Hand: Herrschaft und Dienstbarkeit, Freiheit und Abhängigkeit sind relative Begriffe, die nicht eine Sache an sich zeigen, sondern nur ein Verhältniss zu etwas Anderem. Derselbe Mensch kann in einer Beziehung mächtig sein und herrschen, in einer anderen schwach und von einem Höheren abhängig; dehnt man dies nach oben hin aus, so muss in jedem Verband, da sich kein Progressus in infinitum denken lässt, bald früher bald später einer der Oberste und Freieste sein, und da wo diese Verkettung und Unterordnung der menschlichen Verhältnisse aufhört, wo dieser ganz Freie sich

findet, der Niemandem mehr dient und nur noch Gott über sich hat, . . . «da ist das Verband geschlossen und gekrönt, der Staat (das selbstständige Wesen) vollendet, der Fürst, die höchste Gewalt nicht durch fremden Auftrag, sondern von der Natur selbst gegeben.» Haller sieht also in den Staaten nur die höchste Gradation natürlicher Dienst- und Sozietätsverhältnisse. «Was wir bürgerliche Gesellschaft nennen, ist nichts anderes als die höchste Gradation jeder natürlichen.» (p. 446.) Weder die Zahl der Unterthanen noch die Grösse des Gebietes sind also für die Souveränetät massgebend; es giebt nach Haller, wie wir bald sehen werden, kein einziges «sogenannt Landesherrliches- oder Majestäts-Recht», welches nicht im engeren Kreise auch von anderen Menschen ausgeübt werden könne, und oft wirklich ausgeübt werde, oder wo zu seiner erlaubten Ausübung nur das Vermögen und die Gelegenheit mangelt; die Souveränetät besteht nach Vernunft, Erfahrung und Sprachgebrauch lediglich in der Unabhängigkeit, in dem «zufälligen» Umstand, keinen menschlichen Oberen mehr, sondern nur noch Gott über sich zu haben. An der Definition von Hugo Grotius: potestas civilis illa dicitur, cujus actus alterius juri non subsunt, ita ut alterius voluntatis humanae arbitrio irrita possint reddi (J. b. et p. I. c. 3 § 7) hat Haller deshalb nur das «civilis» auszusetzen, das er einfach durch «summa» ersetzen will.

Wir haben früher gesehen, dass die Ansichten der Juristen und Philosophen, die mit einem «von Menschenhand, also willkürlich» errichteten Gemeinwesen, das «eben so gut nicht existiren könnte» und dem deshalb zur Begründung ein Zweck gegeben werden musste, operirten, über den Staatszweck sehr mannigfaltig und unterschiedlich waren. Haller bleibt auch hier konsequent und negirt jeden besonderen Zweck des Staates als solchen. Allerdings ist der Staat als höchste Gradation natürlicher geselliger Verhältnisse nicht ohne allen Zweck: «In einem herrschaftlichen Verband, einem Aggregat von vielen theils stillschweigenden, theils förmlichen Dienst-Verträgen sucht jeder durch seine Dienst-

barkeit oder Unterwürfigkeit einem Bedürfniss abzuhelfen, mithin einen Vortheil zu erhalten, aber dieser Vortheil ist keineswegs bei allen der gleiche. Der eine z. B. sucht Nahrung oder bessere Nahrung, der andere Schuz, der dritte Belehrung u. s. w. Oft sind mehrere dergleichen Zwecke mit einander verbunden, doch so, dass der Accent mehr auf dem einen als auf dem andern ruht, bald dieser, bald jener der ursprüngliche und vorzügliche ist. Es existirt also da kein gemeinschaftlicher Zwek, sondern nur eine Menge sehr verschiedener Privat-Zweke, die sich zuletzt also auf das Leben und angenehm leben (vita und vita grata) nach eines jeden Wunsch zurückführen lassen.» (p. 456/7).

Hallers Fürst ist ein homo locuples, potens, nemini obnoxius, ein begüterter, mächtiger und dadurch unabhängiger Mensch; jeder Mensch, den Glück und Umstände vollkommen frei machen, wird eben dadurch ein Fürst . . . (nicht derjenige, «der die Gesetze von anderen vollziehen lässt oder der da beauftragt ist, das Recht zu handhaben, eine Definition, nach welcher jeder Lakay oder jeder Dorfschulze ebenfalls ein Fürst wäre»). Da aber Macht nicht denkbar ohne Dienstleistungen von anderen, so definirt er ihn auch als aliis imperans, nemini parens. Vermag sich eine Gesellschaft, eine Korporation von Menschen bis zur gänzlichen Freiheit zu erheben, so wird sie zum Staat, wird sie eine Republik, «und so sind die Republiken wieder nichts anders als mächtige, begüterte, unabhängige Communitaten (civitates liberae, sodalitia nemini obnoxia). Beide, Fürsten und Republiken, haben das Herrschen oder Regieren mit vielen anderen Menschen oder Gesellschaften gemein; es geht sogar meistentheils der Unabhängigkeit vorher. Das aliis imperare ist, um in logischer Sprache zu reden, nur das genus proximum, das nemini parere der charakter specificus.» Diese Unabhängigkeit nun, diese vollkommene Freiheit, die einen Menschen zum Fürsten, eine Korporation zur Republik macht, auch Souveränetät, Majestät genannt, ist nach Haller «wieder nichts anders als eine Gabe der Natur und der Um-

stände, eine natürliche Folge der absoluten oder relativen eigenen Macht, die niemanden weiter zu dienen braucht, mithin ein Glücksgut und zwar das höchste von allen (summa fortuna).» In religiösem Sinn, nach dem religiösen Sprachgebrauch ist sie ein Segen, eine Gnade Gottes; der Monarch ist Herrscher dei gratia, divina ordinante providentia. Adam war der erste Souverän und er war nothwendigerweise souverän; der Occupant einer verlassenen Insel, eines unbewohnten Landes wird zum Fürsten aller seiner Diener und aller Ankömmlinge; denken wir uns an Stelle eines Einzelnen eine Menge unabhängiger aber durch gemeinschaftliche Bedürfnisse in eine Kommunität vereinigter Menschen, so haben wir eine Republik. Ausserdem kennt Haller in bereits occupirten Ländern als Erwerbsarten der Souveränetät: entweder Kampf und darauf folgende Verträge oder freiwillige Konventionen, wie z. B. Kauf, Tausch, Heirath von begüterten Erbtöchtern, Schenkungen, Testamente u. s. w.; eine weitere durchaus rechtmässige Erwerbungsart der Souveränetät ist es, wenn grosse aber pflichtige Landeigenthümer oder begüterte Kommunitäten von ihrem Herrn vielleicht für geleistete Dienste nach und nach soviel Privilegien oder Exemptionen erlangen, dass sie zuletzt von jedem höheren Verband befreit sind; Haller nimmt also wohl eine Schenkung der Souveränetät von Oberen an, nie aber eine Delegation von Untergebenen; endlich kommt auch eine Gnade Gottes, ein Glücksgut bisweilen von selbst: durch Erschlaffen oder zufälliges Wegfallen des früheren höheren Verbandes aus irgend welchen Gründen.

Aus dieser ganzen konsequenten Darstellung fliessen nun folgende Eigenschaften der Souveränetät, dieser höchsten Gewalt in der höchsten Gradation natürlich-geselliger Verbände:

1. Der Souverän, er sei ein Einzelner oder eine Korporation, herrscht jure proprio, nicht delegato.

2. Die Souveräne sind nicht vom Volk geschaffen oder eingesetzt, sondern sie haben im Gegentheil dieses Volk nach und

nach um sich her versammelt, in ihren Dienst aufgenommen; sie sind die Stifter und Väter dieses wechselseitigen Verbandes.

3. Der Monarch ist nicht Administrator eines Gemeinwesens, nicht der erste Diener des Staates, nicht der oberste Beamte des Volks, . . . nicht bloss das Oberhaupt des Staates (»wie etwa der Meyer in der Gemeinde«), sondern es ist eine selbständige Person, ein unabhängiger Herr, der nur seine eigene Sache regiert.

4. Befugniss und Ausübung des Regierens ist daher in seinen Händen ein Recht und nicht eine Pflicht. Nur die Art der Regierung ist eine Pflicht.

5. Gleichwie der Monarch nicht vom Volke geschaffen ist, so ist er auch nicht allein für das Volk geschaffen, sondern vor Allem aus und wesentlich für sich selbst, wie jeder andere Mensch.

Haller's Monarchie ist in der That «kein gemeines Wesen, sondern seinem wesentlichen Charakter nach eine Privatexistenz, ein herrschaftlicher und Dienstverband, ein Hauswesen (magna familia)». (I, c. 13—22, p. 342—500.)

Die Regierungsrechte des Fürsten.

«Das erste und wesentliche Recht eines Fürsten, die Quelle aller übrigen, dasjenige, was ihn eigentlich zum Fürsten macht . . . ist das seiner Unabhängigkeit oder vollkommenen Freiheit». Er als der einzige ganz Freie auf seinem Gebiet ist Niemand auf Erden dienstbar; nur Gott steht über ihm. «Gott ist der König der Könige, sein Gesez das höchste aller Geseze». Das jus divinum wird eingetheilt in die «Geseze der Naturnothwendigkeit, deren Einsicht und kluge Befolgung Weisheit genannt wird, und die Geseze der ins Herz geschriebenen Pflicht, die in Gerechtigkeit und thätigem Wohlwollen besteht». Die einzige positive Vorschrift, der die Monarchen unterworfen sind, sind die Verträge, und zwar deshalb, weil aus dem Vertrag für den anderen Kontrahenten ein Recht fliesst, das ihm «ohne Beleidigung nicht entrissen werden kann und mithin die Pflicht, Verträge zu halten,

schon aus dem göttlichen Geseze fliesst»; auch hier steht also der Souverän nicht unter einem menschlichen Gesetz: das Vertragsrecht wird als ein Theil des göttlichen Rechts behandelt. Die Befolgung des jus divinum aber wird vom Souverän noch eher verlangt und kann eher verlangt werden, als von Privaten (cf. auch I, 362/72), und Haller erachtet es für alle Bedürfnisse hinreichend: die menschlichen Gesetze sind lückenhaft, vergänglich, wandelbar, oft interpretationsbedürftig, jedenfalls verschiedenartig interpretirbar; die göttlichen und natürlichen sind vollständig, unsterblich, ewig die gleichen, nur in einem Sinne zu verstehen; jene reizen als lästige Fesseln zum Widerstand, diese flössen immer Ehrfurcht ein; die ungestrafte Uebertretung jener als Zeichen der Macht bringt oft eine Art Ehre, die Verletzung dieser bringt Schande und wird immer bestraft. Das Gesetz Gottes legt also mehr Pflichten auf, als alle Menschensatzungen es zu thun vermöchten; es ist also für die Völker nichts zu besorgen, wenn .... wahrhaft religiöse Grundsätze herrschen. In der Unterwerfung der Fürsten unter Gott liegt für die Völker «die einzig mögliche und zugleich die sicherste Garantie gegen jeden Missbrauch der höchsten Gewalt» (II, c. 27; cf. I, 426/29).

«Wären die Fürsten Beamte des Volkes und nur für seine Zwecke vorhanden, wie etwa der Bürgermeister in einer Stadtgemeinde: so liesse sich allerdings nicht erklären, wie sie befugt seyn könnten, im Namen dieses Volks nach ihrer Willkühr einseitig Kriege zu erklären, zu führen, zu beendigen, viel weniger für ihre Privat-Rechte Krieg anzufangen und dazu alle Kräfte der Nation zu gebrauchen, dieselbe gegen auswärtige Staaten zu verpflichten, über ihre Rechte und Interessen einseitig zu stipuliren, solche sogar aufzuopfern u. s. w. .... Ganz anders aber und für beyde Theile beruhigend erscheint die Sache, wenn man von einem unabhängigen Grundherrn und seinen eigenen Rechten ausgeht». Wenn die Selbsthülfe, argumentirt Haller, zur Handhabung der Gerechtigkeit, Abwendung wirklicher Beleidigungen oder zur

Sicherheit für die Zukunft schon dem einzelnen Privaten nach göttlichem und menschlichem Recht erlaubt, ja gewissermassen Pflicht ist, wie viel mehr muss sie dem mächtigen Monarchen erlaubt sein, der nicht allein viel mehr Machtmittel hat, sondern auch auf dieselbe beschränkt ist, ohne sie ganz hülflos wäre. Der Krieg ist nicht Sache des Volks, dieser «zerstreuten Menge von Menschen», dieses «Aggregates von abhängigen oder freywillig dienstbaren Leuten», die «nichts gemeinsames» haben als «ihren gemeinsamen Herrn», die also nicht «in corpore beleidigt» werden können, sondern er ist Sache des Fürsten, und Haller findet es in der «allgemeinen Erfahrung» bestätigt, «dass fast alle Kriege nur wegen der eigenen Rechte und Interessen der Fürsten selbst unternommen werden». Und weil der Krieg Sache der Fürsten ist, «wäre es sogar eine Ungerechtigkeit, wenn andere sich darein mischten». Immerhin räth Haller den Fürsten an, den Zweck des Krieges den Unterthanen bekannt zu geben, «nicht weil sie solches an und für sich schuldig wären, sondern um selbige dadurch mehr zu begeistern und sich einer willfährigen und ausgedehnten Hülfe von ihrer Seite zu versichern». Die Verbindlichkeit der Unterthanen zum Kriegsdienst jedoch hält Haller für keine absolute, sich von selbst verstehende, unbedingte Zwangspflicht, wie sie oft in Büchern dargestellt werde, und er findet es auch gar nicht nöthig, dass sie dazu gemacht werde. Aber er ist der Ansicht, dass sie ihren dreifachen Grund in der Natur habe, dass sie theils auf moralischer Pflicht, auf evidenter Billigkeit, auf dem inneren Gefühl reziprozirlicher Billigkeit, theils auf dem eigenen Interesse der Unterthanen, theils auf besonderen Dienstverträgen beruhe. Ein Recht aber, die Unterthanen mit Gewalt zum Kriegsdienst zu zwingen, alle Klassen und Stände zu diesem Zweck auszuheben und aus ihnen stehende Truppenkorps zu bilden, durch Avokation die Abwesenden unter Androhung strenger Strafen zurückzurufen, kann Haller dem Herrscher «nach den gesunden Begriffen des Staatsrechts und der wahren Natur der fürstlichen

Gewalt nicht zusprechen. Der Körper seiner Unterthanen ist nicht sein Eigenthum, «er gehört einem jeden als das erste ihm von der Natur gegebene Gut. Ausser den allgemeinen Menschenpflichten haben sie nur versprochene Schuldigkeiten zu erfüllen, und mehr darf von ihnen rechtlich nicht gefordert werden». «Kriegsdienste sollen mithin so gut als friedliche Dienste freywillig sein» (p. 81). In der Republik freilich sind die eigentlichen Bürger, die Mitglieder der souveränen Korporation, nicht aber ihre Unterthanen kriegspflichtig, weil sie wirklich der Souverän sind, der Krieg ihr Krieg ist, und sie ihn nach ihrem Willen erklären, führen und beendigen. Die Konskriptionen aber in den Monarchien, die Haller das unselige Geschenk des achtzehnten pseudophilosophischen Jahrhunderts nennt, hält er für unnöthig und ungeeignet und glaubt, dass sie wieder verschwinden werden, wenn die «revolutionären Staatsgrundsäze mehr aus den Köpfen und Büchern verschwunden seyn werden». Ebenso ist der Krieg auf Kosten der Souveräne zu führen, wenngleich die Unterstützung der Unterthanen billig und diesen meist auch nützlich ist. Besonders wichtig aber ist, dass Haller das Recht Krieg zu führen nicht für ein ausschliessliches Recht des Fürsten, nicht für eine von der Souveränetät unzertrennliche Befugniss erklärt. Für das ganze Staatsgebiet allerdings ist es nur Sache des Herrschers, weder seiner Generale noch eines Unterthans. Aber da Krieg nichts anderes ist als Selbsthülfe, Messung der Kräfte, ein Kampf zur Behauptung des eigenen Rechts, «so ist zwischen dem Fürsten und dem Privaten kein anderer Unterschied, wie zwischen dem Grossen und dem Kleinen. Solchen Krieg führt man freylich nicht gegen Obere oder Mächtigere, weil man nicht kann, nicht gegen Untergebene oder Schwächere, weil man es nicht nöthig hat, sondern (wie die Fürsten) gegen seinesgleichen», und Haller verweist auf die so tief in der menschlichen Natur eingewurzelten Duelle. Und wie mit dem Krieg selbst, so soll es auch mit allen anderen Einrichtungen und Vorkehrungen der Vertheidigung sein:

«Denn was sind Truppen anders als bewaffnete Diener? Haben begüterte Individuen und Gemeinden nicht ihre bewaffneten Jäger, Forstbeamte, Flurschüzen, Polizeidiener, Dorf-, Stadt- und Schlosswächter, die bisweilen sogar in kleine reguläre Corps eingetheilt sind? Darf man ja selbst unverständige Thiere zu seiner Bewachung und Vertheidigung halten, warum nicht auch Menschen? Ist es etwa den Privatpersonen verboten, Schloss und Riegel an ihre Thüre zu legen, ihre Fenster mit eisernen Gittern zu befestigen, kleine Gräben zu ziehen?» etc. . . . (c. 28).

Ganz nach denselben Grundsätzen behandelt Haller das Recht, Frieden, Verträge, Bündnisse zu schliessen und Gesandte zu schicken. In der Regel soll der Fürst in Friedensverträgen nur dann über «Drittmanns-Rechte» stipuliren, wenn es zu ihren Gunsten geschieht, weil da ihr Wille präsumirt werden könne. Provinzabtretungen bei Friedensschlüssen erklären sich nach Haller einmal daher, dass «überhaupt die Liebe gewichen ist und der Egoismus bey den Grossen wie bey den Niedrigen einschleicht», vorzüglich sollen sie aber ihren Grund haben in den falschen Prinzipien, nach welchen der Krieg Sache des Volks sei, der Friede im Namen des Volks und desshalb eventuell auch zu dessen Nachtheil geschlossen werde.

Die repräsentative Seite in der fürstlichen Stellung leugnet Haller: «Gesandte zu schicken ist ein Recht aller Menschen, welches freilich nur von denen ausgeübt wird, die es bedürfen oder das Vermögen dazu haben» (p. 122). Privatpersonen schicken sich häufig untereinander ihre Boten, «dass aber Privatpersonen und Privatgesellschaften bisweilen auch an auswärtige souveräne Herren und Republiken Agenten, Deputirte, Gesandte schicken, sie mit Beglaubigungsschreiben, Vollmachten, Instruktionen versehen: daran ist ja die ganze Geschichte und die tägliche Erfahrung von Beyspielen voll» (124). Hält man Haller entgegen, dass sie das für ihre eigenen Geschäfte thäten, so antwortet er konsequent, das sei bei den Fürsten auch der Fall; zwischen

fürstlichen und privaten Gesandten bestehe kein anderer Unterschied, «als dass die letzteren minder vornehme Gäste sind» (c. 29).

Die möglichste, in gerechten Dingen zu gewährende Beschützung der Unterthanen im Ausland, die Hospitalität gegen die Fremden im eigenen Land erklärt Haller als moralische Pflicht des Fürsten. Die rechtlichen Verhältnisse ergeben sich überall aus der Natur der Sache und aus der einfachen Theorie, dass die Herrschaft nicht weiter gehe als die Macht, die Abhängigkeit nicht weiter als das Bedürfniss (c. 30).

Das Recht der Beamtenernennung erklärt Haller aus der einfachen Thatsache, dass die Beamten nicht Volks-, sondern Fürstendiener sind, zur Hülfleistung im Hauswesen des grossen Grundherrn, «der auch hier nur ein allgemeines Menschenrecht ausübt». Haller erkennt keinen «reellen» Unterschied zwischen dem Minister und dem geringsten Hausdiener an, nur Geschäfte, Kenntnisse, Ansehen seien verschieden, und er nennt die Unterscheidung Pufendorfs (J. n. et g. VII, c. 2. § 24) in ministros publicos und ministros principios privatos grundlos und willkürlich, will aber allerdings bei einem Usurpator wie Augustus und den römischen Cäsaren zwischen ihren persönlichen Dienern und den Beamten der früheren Republik unterscheiden, «nicht aber bei einem natürlichen Fürsten» (c. 31).

Haller definirt das Gesetz als «eine verbindliche Willensäusserung, eine gebietende Regel des Verhaltens». Er wendet diese Definition auf die göttlichen Gesetze, d. h. sowohl auf die zwingenden Naturgesetze, als auf die Pflicht- oder Freiheitsgesetze an und erblickt den Grund ihrer Verbindlichkeit in der Macht und Weisheit des Gesetzgebers, d. h. hier des Schöpfers, und in den mit ihrer Befolgung resp. Verletzung unausbleiblich verbundenen guten oder schlechten Folgen, d. h. der Belohnung oder der Strafe. Die moralische Verbindlichkeit der menschlichen Gesetze sieht er in deren Zurückführbarkeit auf das natürliche Gesetz, d. h. darin, dass sie entweder nur Handlungen vorschreiben, die

man dem Gesetzgeber ohnehin schuldig ist, die also blos eine Anwendung, eine Auffrischung des natürlichen Gesetzes sind, oder darin, dass sie aus dem Recht über eigene Sache fliessen. Dazu gehört noch das Vermögen des Gesetzgebers, diesem seinem rechtmässigen Willen Effekt zu verschaffen. Aeussert hingegen Jemand einen von diesem Gesichtspunkt aus unrechtmässigen Willen und hat zugleich die vis cogendi, so entsteht allerdings für die ihm Untergebenen auch ein Gesetz, aber Haller nennt es ein «ungerechtes», das keine wahre Verbindlichkeit begründet und dessen gewaltsame Vollziehung mit Recht Tyrannei oder Missbrauch der Gewalt heisst, mag es nun vom Fürsten oder von Privatpersonen ausgehen. Solch «ungerechtes Gesetz» kann man zwar, sobald die Handlung selbst an und für sich erlaubt ist, freiwillig befolgen, aber nur aus «Nachgiebigkeit oder Klugheit» (p. 170). «Wenn aber ein Fürst seinen Unterthanen auch solche Handlungen gebieten wollte, zu deren Forderung er nicht nur kein Recht hat, sondern die auch an und für sich nicht einmal erlaubt sind, wie z. B. Verbrechen auszuüben, so ist dies der einzige Fall, wo man nicht gehorchen soll, ja nicht einmal gehorchen darf, denn hier geht das göttliche Gesetz, die höhere Verbindlichkeit vor» (p. 181) Auch in der potestas legislativa sieht Haller kein spezifisches Souveränetätsrecht: Die Gesetze des Fürsten sind nicht ihrer Natur, sondern nur dem Grade nach von denen der Privaten verschieden; sie sind nicht die einzigen im Land, aber die obersten (weil der Fürst selbst der Oberste ist), und das einzige wesentliche Merkmal, das sie von ähnlichen Privatverordnungen oder Privatwillensäusserungen unterscheidet, ist das, dass sie von Niemandem, als vom Fürsten selbst aufgehoben werden können. Jeder Private hat «seine Autonomie, soweit sein Recht und seine Macht reicht». Man gibt Gesetze: sich selbst, den Erben, den Dienern und — den Nebenmenschen durch Verträge (!), «woraus dann insbesondere die Civil-Gesetze entstehen, die ihrer Natur nach ganz und gar nicht in Fürstlichen Verordnungen, sondern in den

Verträgen und Gewohnheiten (stillschweigenden Verträgen) der Privatpersonen unter einander bestehen und gerade deswegen Civilgesetze heissen, weil sie nicht nur die einzelnen Bürger angehen, sondern auch von ihnen selbst gegeben sind» (!). Die «Fürstlichen Geseze» theilt Haller nach den Personen, denen sie gegeben werden, in

I. Gesetze, die ein Fürst sich selbst und zum Theil auch seinen Nachfolgern auflegt.

II. Gesetze, die den Beamten und Dienern gegeben werden (Dienst-Instruktionen).

III. Gesetze, welche die Unterthanen angehen.

Zu den ersten gehören vor Allem die Maximen, nach denen der Fürst handeln zu wollen erklärt, sie gehen im Grund die Unterthanen gar nichts an, ferner die sogenannten Haus- und Familiengesetze, endlich feierliche Versprechungen bei ausserordentlichen Anlässen, «die unser revolutionäres Zeitalter Constitutions- oder Fundamental-Gesetze nennt».

Zur zweiten Gruppe rechnet Haller besonders «die Gerichtssazungen und Prozess-Ordnungen, wie auch die positiven Straf-Geseze» (!).

Auch gegen die «Rechtmässigkeit» der dritten Art von Gesetzen hat Haller «nichts einzuwenden, wenn der Fürst dabey inner den Schranken des natürlichen Gesetzes und seiner Befugnisse bleibt» etc. Aber: «Wo wenig positive Geseze existieren, da herrschet das natürliche Gesez desto mehr. Dagegen ist allzu viele Beschränkung der menschlichen Handlungen nicht nur gehässig, sondern auch zweckwidrig; jedes bindende positive Gesez ist immerhin eine Verminderung der Freyheit» (c. 32).

«Gleich jedem anderen Menschen» darf der Souverän ferner in Sachen, «die von seiner Willkühr abhängen», den Einen vor dem Andern begünstigen, auf sein Recht verzichten, überhaupt seinen Willen ändern, «in so fern er dadurch keine fremden Rechte beleidiget, und auf dieser seiner Freiheit beruht sowohl das Recht,

Privilegien zu ertheilen, als auch die Schranke seiner Ausübung». Hieraus beurtheilt Haller auch die grosse mittelalterliche Streitfrage über die Entbundenheit des Souveräns von den Gesetzen. Unbedingt unterstellt er den Fürsten, wie schon oben bemerkt, den göttlichen Gesetzen, sowohl den äusseren Natur-, als den Pflichtgesetzen, da diese nicht von ihm, sondern von einem Höheren gegeben sind. Aber auch über den menschlichen Satzungen steht er nicht schlechthin: «Freyheiten, Verträge, Statuten und Gewohnheiten» der Unterthanen unterstehen zwar seinem Schutze, nicht aber seiner Willkür», da durch dieselben erworbene Rechte der Privaten begründet werden, deren «Beleidigung» eine Verletzung des göttlichen, natürlichen Rechts wäre. Nur in Betreff der jetzt noch übrigbleibenden, vom Fürsten selbst gegebenen Gesetze hält Haller den alten Digestensatz aufrecht (c. 33).

Von hier kommt Haller auf die potestas judiciaria, das Recht des obersten Richterthums, zu sprechen: «Die Gerichtsbarkeit entspringt ganz natürlicher Weise aus Hülfsanrufung und ist nichts weiter als unparteyische Hülfleistung»; wie die Natur Obere und Untergebene, grosse und kleine gesellige Verhältnisse geschaffen hat, so schafft sie auch in jedem derselben Richter oder Hülfleister, und diese Hülfleistung ist nicht allein ein Recht, sondern zugleich auch eine moralische Pflicht. [«Schaffet Recht den Armen und Waysen, helfet den Elenden und Dürftigen zum Recht. Ps. 28, V. 3 u. Sirach IV, V. 9».) Aber: der Gerichtszwang eines jeden geht gerade so weit als seine Macht. «Die Gerichtsbarkeit ist so wenig ein ausschliessendes Majestätsrecht der Fürsten, dass sie im Kleinen von allen Oberen gegen ihre Untergebenen ausgeübt wird und überhaupt von jeder Herrschaft unzertrennlich ist», und Haller verweist auf die Gerichtsbarkeit der Väter über die Kinder, Hausherren über die Diener, Lehrer über die Schüler etc. Von da steigt Haller auf zur «Erb- und Patrimonial-Gerichtsbarkeit» und von da zu einem «grösseren, unabhängigen oder unabhängig gewordenen Grundherrn, d. h. einem wahren Fürsten», dessen

Gerichtsbarkeit auf demselben Fundament wie die aller anderen Menschen beruhe, nur graduell von derselben verschieden sei als die Gewalt des Mächtigsten, gegen den nicht weiter um Hülfe gerufen werden kann; und weil sie alle andere Gerichtsbarkeit verdunkele, scheine sie Vielen die einzige zu sein. «Die nemliche Bewandtniss hat es mit der sogenannten Criminal-Jurisdiktion oder dem Recht, Verbrechen und Gewaltthätigkeiten zu strafen» (p. 232). Die vom Souverän bestellten «Unterrichter» sind seine «Diener, d. h. Gehülfen und Bevollmächtigte, nicht zwar um alle seine Launen zu erfüllen, sondern um nach seinem erklärten oder präsumirten Willen den Unterthanen zu ihrem Recht zu verhelfen». Trotz der Bestellung der Justizbeamten bleibt aber der Monarch immer befugt, eine vor dem ordentlichen Richter anhängige Sache an sich zu ziehen, oder auch die Klagen von Parteien, die sich lieber an ihn direkt wenden wollen, anzunehmen. Als Oberster hat der Fürst neben suprema jurisdictio auch extrema provocatio; er kann aber, um nicht belästigt zu werden, die Appellation in gewissen Fällen untersagen, ja sogar einzelnen Gerichten privilegia de non appellando ertheilen; «daher sind auch, besonders in unseren Tagen, theils aus Bequemlichkeit der Fürsten, theils durch den Einfluss falscher Doctrinen, die sogenannten souverainen, d. h. inappellablen Justizstellen, höchste Appellations-Gerichte u. s. w. entstanden» .... Was die «Cabinets-Justiz» betrifft, so hält sie Haller für «so gut als jede andere», wenn sie nur Justiz sei, obgleich er sie nicht für die gewöhnliche Regel ausgeben wolle, sondern sie «nur mit vieler Vorsicht in ausserordentlichen Fällen» für erlaubt hält.

Wird nun dieser Haller'sche Souverän, dieser unabhängige, mächtige Grundherr, der für sich keines Schutzes bedarf und gegen den Niemand einen Richterspruch zu vollziehen vermöchte, bei den Richtern seines Landes, seinen Dienern, Recht nehmen? «Streitigkeiten zwischen ihm und seinen Untergebenen können nur mit seiner Einwilligung richterlich entschieden werden». Haller

findet es zwar schön, wenn ein Fürst in Civilsachen das Urtheil durch einen seiner Gerichtshöfe fällen lässt, hält es aber weder für vernünftig, noch für politisch klug, diesen der Natur des Verhältnisses zwischen Oberen und Untergebenen widersprechenden Weg zur gesetzlichen und gewöhnlichen Regel zu machen. Der Fürst soll sich nicht erst zur Gerechtigkeit zwangsweise verurtheilen und dadurch seine Gesinnung in Zweifel setzen lassen, sondern bei begründeten Ansprüchen des Unterthans diesem ohne Weiteres sein Recht zusprechen, bei unbegründeten zum Beweis seiner Unparteilichkeit allerdings einem Gericht die Sache zur Entscheidung übergeben, aber jedesmal durch besondern Auftrag und Erlaubniss, und das Urtheil, das der Souverän dann freilich zu bestätigen hat, muss mehr in Form eines Gutachtens, als eines zwingenden Rechtsspruches abgefasst sein. — Gegen Greuel und Gewaltthaten der Fürsten gibt Haller den beleidigten Unterthanen das Recht der Nothwehr, der Selbstvertheidigung und, wenn diese unmöglich, der Flucht, niemals aber eine förmliche Gerichtsbarkeit gegen diesen tyrannus quoad exercitium (c. 34; cf. meinen Souveränetätsbegriff v. B. b. z. F. d. Gr., § 3, Note 9—18 u. § 16, Note 13—15).

Auf die Darstellung der materiellen Hoheitsrechte lässt Haller nun die der fiskalischen folgen. Bekannt ist die das ganze spätere Mittelalter hindurch weitverbreitete und beinahe allgemein adoptirte Unterscheidung in regalia majora und minora, die schon Sixtinus, Bocerus, Vultejus, später Huber u. A. vertraten und die Strauss 1736 in seiner Monographie «De potestate et regalibus Principum» in alle Einzelheiten ausmalte: Im Gegensatz zu den regalia majora, durch welche die eigentliche Hoheit und majestätische Machtstellung dargestellt werden, die nur dem wirklichen Souverän zukommen und «ipsis quasi ossibus inhaerent», bezeichnen die regalia minora die Herrscherrechte mit fiskalischem Beigeschmack, die Befugnisse, die der Fürst ad conservandum et augendum fiscum hat. Da aber bald alle fiskalischen Rechte, mochten sie nun Souveränetätsrechte sein oder nicht, unter dieser Rubrik

untergebracht wurden, so ward die Unterscheidung für den Souveränetätsbegriff höchst verderblich. Im übrigen stimmte diese Theilung inhaltlich mit den anderen in regalia Majestatis und regalia fisci, in jura essentialia und accidentalia, in regalia juris publici et privati überein (cf. Souveränetätsbegriff v. B. b. z. F. d. Gr., § 8, Note 10). Auch bei dieser Theilung bleibt Haller originell und konsequent: «Bisher wurden nur diejenigen landesherrlichen Befugnisse abgehandelt, welche wesentlich und vorzüglich aus der persönlichen Freyheit und Unabhängigkeit des Landesherrn fliessen, mithin eine Folge der allgemeinen Menschenrechte sind. Ein Fürst hat aber auch erworbene Rechte, er besizt Güter, Einkünfte, Vermögen aller Art, ja sogar mehr als jeder einzelne seiner Unterthanen, weil er sonst nicht Fürst wäre, und aus diesem seinem Eigenthum oder den daraus entstandenen Verträgen fliessen neue Rechte, neue Befugnisse . . . .» (p. 262) und: «Der Patrimonial-Fürst, der unabhängige Grundherr, hat nicht deswegen Domainen, weil er Fürst oder Regent ist, sondern er ist Fürst und Regent, weil er dergleichen Domainen oder unabhängige Güter besizt» (p. 268). Haller ist nicht der «herrschenden revolutionären Meynung», dass der Staat eine souveräne Genossenschaft, eine Korporation von Bürgern ist und mithin das «sogenannte Staats-Vermögen» der Nation gehört; die Unterscheidung zwischen fiscus und aerarium hält er für «in wahren Fürstenthümern ohne allen Grund» (cf. I, p. 86). Die «sogenannten Staatsfinanzen» sind «im Grunde» nur die Finanzen des Souveräns, und deshalb kann er die «Verwaltung und das Rechnungswesen nach Gutbefinden anordnen, Schulden auf eigenen Namen kontrahiren, und hat über alles das seinen Unterthanen keine Rechnung zu geben, vielweniger das Geheimniss seiner Wirthschaft etc. kundbar werden zu lassen . . . .» Betreibt der Fürst zur Vermehrung seiner Einkünfte irgendwelche Unternehmungen, die er sich allein vorbehält, so entstehen die Regalien; es gibt also keinen Zweig von Fabrikation oder Handel, der an sich seiner Natur nach ein Regal

wäre; dieses entsteht nur durch fürstliche Verordnung (c. 35). — Ferner hat der Monarch das Recht, für die von seinen Verwaltungsorganen dem Publikum geleisteten Dienste «gewisse mässige Taxen, Sporteln und Emolumente» aufzuerlegen. «Denn da z. B. . . . . die Canzley- und Oekonomie-Beamte wesentlich nur für den Dienst des Fürsten, d. h. nur für seine Geschäfte bestimmt sind: so sind sie von Rechtenswegen nicht schuldig, andere beträchtliche Nebenarbeiten und Privatgeschäfte unentgeltlich zu besorgen, und da der Fürst selbst dergleichen Hülfleistungen, Gunstbezeugungen u. s. w. gestatten oder verweigern kann, so muss er auch befugt sein, auf dieselben einen gewissen Preis, eine pecuniarische Gegenbedingung zu sezen, wäre es auch nur, um sich oder seine Beamte für die damit gehabte ausserordentliche Mühe und Kosten zu entschädigen . . . .» (!) (c. 36).

Reichen aber Domänen und Regalien nicht aus, darf der Fürst seinem Volke dann direkte Steuern auflegen? Eine solche Disposition über das Eigenthum der Unterthanen kann nach «der Natur der Sache oder dem wahren natürlichen Gesetz» einem «Fürsten als unabhängigen Grundherrn» nach Haller unmöglich zukommen, und unser Autor beruft sich ausser auf die Geschichte (von den Hebräern und Persern an bis zu den Zeiten Ludwigs des Grossen von Polen im 14. Jahrhundert) auf die Regel der Natur, dass der Herr seine Diener ernährt und bezahlt, nicht aber die Diener den Herrn unterhalten, wiewohl sie ihm in ausserordentlichen Fällen zu Hülfe kommen können. Gerade weil der Fürst nicht ein Beamter, sondern ein unabhängiger Herr ist, soll er auch in der Regel seine Ausgaben aus eigenem Vermögen bestreiten; Haller glaubt, dass gerade die neuere Doktrin vom Herrscheramt «dem unbeschränktesten Beschazungs-system Thür und Thore geöffnet». Er vertritt den Grundsatz, dass in Fällen der Noth und dringenden Bedürfnisses Steuern vom Fürsten gesucht und von den freien Unterthanen bewilligt werden müssen; und die Völker sollen im Allgemeinen diese moralische Pflicht

auch immer anerkannt haben, ja ihre Bereitwilligkeit soll oft so gross sein, «dass sie weiter gehen als man von ihnen verlangt». «Eine gemeinsame Noth oder auch nur ein ausserordentliches Bedürfniss veranlasste sie, die Billigkeit oder auch nur der gute Wille, die freudige Ergebenheit machte sie bewilligen, entweder für einmal oder für immer, oder auch nur auf eine gewisse Zeit, in welch letzterem Fall sie dann gewöhnlich verlängert und am Ende fortdauernd wurden. Der freye Wille, die aufgeregte Liebe zu dem gemeinsamen Verband, leistet mehr, als alle Gewalt hätte erzwingen können» (p. 322). Von wem soll aber der Monarch die nöthig gewordenen Steuern verlangen? Da antwortet Haller «mit der Natur und Erfahrung»: von den «Seinigen, von denjenigen, die man im engeren und eigentlichen Sinn sein Volk nennen kann, d. h. von den Mächtigeren und Freyeren, mit denen er in unmittelbarem Verhältniss steht, nicht aber von denen, die wieder diesen letzteren dienstbar und verpflichtet sind und mit welchen er also keine direkte Verbindung hat . . . . Es repräsentiren aber diese Landstände von Rechtens wegen auch nicht das Volk, wie man gewöhnlich wähnt, sondern nur sich selbst: doch können sie übrigens als die natürlichen Beschüzer und Fürsprecher der ihrigen, d. h. ihrer eigenen Unterthanen und Hintersassen betrachtet werden» (p. 325, c. 37).

Sobald der Monarch bei Ausübung aller dieser Rechte, bei Ausübung seiner Freiheit die Schranken natürlicher und erworbener Rechte nicht überschreitet, so ist schon sehr viel für das Staatswohl gethan. Aber er soll mit seiner Macht nicht nur nicht schaden, sondern auch nützen; gleich allen anderen Menschen ist ihm nicht nur das Gesetz der Gerechtigkeit, sondern auch das der Liebe und des thätigen Wohlwollens gegeben. Um alle moralischen Pflichten des Fürsten, dieses mächtigen und begüterten Menschen aufzuzählen, müsste man «ein ganzes System der Moral» schreiben, und auch das wäre noch «unvollständig». Die wesentlichste, erste, für die Unterthanen nothwendigste Pflicht des Fürsten

scheint Haller die gerichtliche Hülfleistung zu sein; ausserdem macht er dem Herrscher die Anlegung guter Strassen, gute Münzen, Brücken, Dämme, Kanäle, Posten, Beförderung des Handels, Ermunterung der Industrie, Errichtung von Schulen, Arbeits- und Zuchthäusern, Kranken-, Armen- und Versorgungshäusern u. s. w. zur Pflicht. Für alle dergleichen Anstalten sollen die Unterthanen dem Monarchen Dank wissen und dieselben als eine landesväterliche Wohlthat erkennen; aber: «dass er hingegen dazu aus sogenannten Staatszwecken oder vorgeblich erhaltenem Volksauftrag rechtlich verbunden und verpflichtet sey, oder dass sogar diese menschenfreundlichen Vorsorgen nur ihm allein ausschliessend obliegen, andere Menschen aber dazu nicht befugt oder nicht, soviel in ihren Kräften steht, ebenfalls moralisch verpflichtet seyen; dass, wie neuere Sophisten behaupten, der Staat, d. h. der Fürst gleichsam ein Universal-Arzt und Schulmeister seyn, alle Kinder seiner Unterthanen erziehen und unterrichten lassen, dass er alle Armen ernähren, alle alten und gebrechlichen Menschen versorgen, selbst Müssiggänger und Liederliche von dem verdienten Untergange retten und Missethäter, gleichsam zum Dank für ihre Verbrechen noch wohl bequartirt, lebenslänglich erhalten, dass er alle Kranken verpflegen und überall Hebammen, Aerzte und Apotheker auf seine Unkosten bestellen, den Unterthanen jede nur wünschbare Bequemlichkeit und Ergötzlichkeit verschaffen etc., und alles das aus Regentenpflicht: das ist eine unsinnige Lehre, die nicht nur aus keinem Rechtsgrund hergeleitet werden kann, sondern alle Freyheit, alle wahre Wohlthätigkeit vernichtet, und nur aus jenem Hirngespinst eines Staates fliesst, wie keiner je existirt hat . . u. s. w.» Ausserdem erscheint Haller diese Doktrin auch «zugleich böswillig und gemeinschädlich», weil sie Unzufriedenheit in das Herz des Unterthans pflanzt, das Gewissen des Fürsten «fürchterlich beunruhigt» und zuletzt gerade durch das Gefühl der Unmöglichkeit das Herz eher verhärtet, als zu Grossmuth und thätiger Liebe stimmt. Auch geht dem Monarchen der Dank verloren, wenn

man seine Wohlthätigkeit als «absolute Rechtsschuldigkeit» darstellt (c. 38).

Ueber die Unsicherheit und die abweichenden Ansichten der pseudophilosophischen Schriftsteller in Betreff der Schranken der souveränen Gewalt wundert sich Haller keineswegs; wie sollte man überhaupt bestimmen können, wie viel Gewalt delegirt worden sein soll? Zu welchen Zwecken? etc., etc. Die Schranken sind vielmehr gegeben durch die göttlichen Gesetze, sowohl die der Naturnothwendigkeit als die Gesetze der Freiheit, die in Gerechtigkeit und Wohlwollen bestehen. Jene kann, diese soll der Monarch nicht überschreiten. «In diesen zwey Worten sind alle Fürsten-Pflichten wie alle Menschen-Pflichten begriffen: welch andere könnte man ihnen noch auflegen wollen!» (p. 364.) «Wirkliche, aber nicht erdichtete Verträge, mit Fremden oder Einheimischen geschlossen, können freylich zu der natürlichen Freiheit, zu den eigenen Rechten eines Fürsten etwas hinzusezen oder von denselben wegnehmen». Dahin rechnet Haller nach Aussen die Friedensverträge, Bündnisse, Handels- und andere Konventionen, im Innern Dienst-, Lehen-, Schutz- und andere, sei es mit Einzelnen, sei es mit Korporationen geschlossene Verträge, die der Fürst wegen des für den anderen Kontrahenten erworbenen Rechts natürlich halten muss, hauptsächlich aber die feierlichen Versprechungen bei ausserordentlichen Gelegenheiten, «die man fälschlich Reichs-Grundgeseze oder Constitutionen nennt, obgleich sie den Staat weder gründen noch constitutuiren, sondern lediglich Verträge sind, die in einem bereits bestehenden, von der Natur gegebenen Reich, zwischen dem Herrn und seinen ersten Dienern oder Vasallen geschlossen werden». In solchen Verträgen können Monarchen mancherlei neue Pflichten übernehmen, die sie nach dem blossen natürlichen Recht nicht gehabt hätten, «und wodurch mithin, wie man sich auszudrücken pflegt, ihre vollkommene Freiheit (Souveränetät) mehr oder minder eingeschränkt wird. Dergleichen Beschränkungen sind z. B. keinen Krieg anzufangen, als mit Rath und Wissen derjenigen, deren

Hülfe man verlangt etc. . . . . .» Und ganz konsequent im Sinne seiner Lehre definirt Haller den Despotismus als die Läsion eines Mächtigeren, dem man gar nicht oder doch ohne grösseren Nachtheil nicht leicht widerstehen kann, als das Heraustreten des Fürsten aus seinen eigenen natürlichen oder erworbenen Rechten und sein Eingreifen in fremde Befugnisse (c. 39).

Nach der Haller'schen Theorie von der fürstlichen Stellung als der höchsten Gradation jeder privaten, beantwortet sich die Frage nach den Rechten und Pflichten der Unterthanen eigentlich von selbst. Die Rechte des Monarchen, wie die aller anderen Menschen, fliessen theils aus ihrer Freiheit, theils aus deren Produkt ihrem Eigenthum, mit anderen Worten aus angeborenen Menschenrechten und deren Früchten, den erworbenen Privatrechten. Insofern er nicht in die Befugnisssphäre des Nächsten eingreift, hat jeder Mensch nach Gefallen und nach Massgabe seiner Kräfte unter Millionen freier Handlungen die Wahl; «inner den Schranken des natürlichen Gesetzes und der physischen Möglichkeit geht auch das Recht des geringsten Privatmannes so weit als sein Wille und seine Macht». Die angeborenen Rechte als Gaben der Natur sind, von den Graden ihrer Vollkommenheit abgesehen, bei Allen dieselben, die erworbenen hingegen wegen der Verschiedenheit der Fähigkeiten, Talente, Tendenzen, Handlungsweisen die mannigfaltigsten und durchaus ungleich. Gerade diese von der himmlischen Weisheit angeordnete Verschiedenheit ist «die Mutter aller Liebe, die Schöpferin aller geselligen Verhältnisse». «Gott ist, genau zu reden, der einzige Herr; zwischen den Menschen aber herrscht nur ungleiche von ihm gegebene Macht, natürliches Gesetz und ein Aggregat unendlich mannigfaltiger Verträge» (p. 400). Gegen den Fürsten hat man also dieselben Pflichten wie gegen jeden Nebenmenschen. Dem Geiste nach sind die Pflichten von Fürst und Unterthan durchaus die gleichen, beide fliessen aus dem natürlichen Gesetz; bloss die Materie, die äusseren Anwendungsgegenstände des Gesetzes sind verschieden. Die eigenen Rechte

des Souveräns sind die Grundlage aller seiner Befugnisse; soweit sie gehen, gehen auch die absoluten Verbindlichkeiten der Unterthanen. Sie sollen 1) dem Fürsten das Seine lassen, d. h. seine natürlichen und erworbenen Rechte nicht antasten, noch ihn in deren Ausübung stören, und dem Fürsten das Seine geben, d. h. Verträge und Versprechungen halten und alle rechtlichen Schuldigkeiten willig erfüllen —, lauter Pflichten, zu denen die Fürsten ihrerseits ebenfalls verbunden sind. Sie sollen 2) nach dem Gebot der Liebe zu allen guten erlaubten Werken bereit sein; endlich 3) in Kollisionen des Friedens wegen nachgeben, und zwar nicht nur aus Klugheit, sondern aus Liebe, aber nur bei Forderungen, deren Erfüllung an und für sich erlaubt ist, sie sollen also —, und das ist die letzte Pflicht, die zugleich die ewige Schranke alles Gehorsams zieht — 4) auch auf «allfälligen Befehl» nie Unrecht thun. («Gebt Gott was Gottes ist! Fürchtet Gott mehr als die Menschen!») Also Liebe und Verträglichkeit gegen menschliche Schwächen, jedoch nur unter Vorbehalt der Gerechtigkeit: das ist die Summe aller Unterthanen-, aller Menschen-, aller Fürstenpflichten. «Wie leicht», ruft Haller aus, «wären sie zu erfüllen, welch Himmel auf Erden, wenn sie stets erfüllet würden!» (c. 40).

Was die Mittel der Unterthanen zur Sicherung ihrer Rechte betrifft, so hält Haller Verfassungsgesetze zur Verhinderung des Missbrauchs fürstlicher Gewalt für vollständig untauglich (da Verträge oder positive Gesetze ebensogut verletzt werden können, wie die natürlichen), ja eher für schädlich als nützlich. Es kommt nach ihm vielmehr darauf an, der Ungerechtigkeit in ihrem Keime zuvorzukommen, sie in ihrer Thätigkeit zu hindern und zu hemmen, wenn dies nicht möglich, sich von der schädlichen Gewalt zu entfernen, «und endlich stets auf die göttliche Hülfe zu vertrauen, welche nach den ewigen Gesetzen der Natur grosse Ungerechtigkeiten nie und nirgends in die Länge bestehen lässt». Das erste und wesentlichste Mittel sieht Haller in der eigenen Anerkennung

und willigen Beobachtung der dem Fürsten schuldigen Pflichten; das zweite, das mit ersterem beständig verbunden werden muss, erblickt er in einer «guten und wahren Doctrin über die wechselseitigen Rechte und Verbindlichkeiten». «Ein gutes natürliches Staatsrecht», wie er es mit seiner «Restauration» geliefert zu haben glaubt, verbunden mit dem positiven Staatsrecht jedes einzelnen Staats, am besten im «anmuthigen Gewand der Geschichte» vorgetragen, den Gelehrten in wissenschaftlichem Zusammenhang, den Laien in seinen Resultaten und Anwendungen bekannt gegeben, erklärt Haller für « von unglaublichem Nuzen » für Erhaltung der Rechte und Freiheit eines Volks, «ja vielleicht die allerstärkste Schuzwehr gegen den Missbrauch der Gewalt». Ausserdem kennt Haller noch mancherlei Mittel, Arten von indirektem, negativem Widerstand, wie beim Fürsten selbst angebrachte Klagen, Flucht und Auswanderung einzelner Bedrückter etc. (cf. auch I, c. XV, p. 397—430).

Auch das jus resistendi, «das traurige Extrem eines gewaltsamen Widerstandes gegen allgemeine und unerträgliche Bedrückung» scheut sich Haller nicht abzuhandeln, denn er betont, dass «die Wahrheit nie gefährlich ist, wenn sie mit reinem Herzen gesucht, mit allen sie illustrirenden Nebenumständen gezeigt, und wie überall, so auch hier, das Befugniss selbst von der Schwierigkeit oder der Unklugheit seiner Ausübung unterschieden wird». Auch bei diesem Punkte findet er den Grund der Schwankungen der Autoren in dem πρῶτον ψεῦδος, in der falschen Idee einer künstlichen bürgerlichen Gesellschaft und einer delegirten Staatsgewalt.

Bei seiner Kritik zitirt er:

Hobbes de cive it. Gentilis de vi civili in reges semper injusta. Londini 1605, 4. — Osiander ad Grotium I, c. 4. § 10. — Barkley, adversus Monarchomachos III, c. 8, VI, c. 23, 24. — Pufendorf, j. n. et. g. VII, c. 8, § 5. — Horn, Polit. architecton. II, § 12. — Vatel, droit des gens I, c. 4, § 51. — Locke, du gouvernement civil c. 18. — Scheidemantel. Staats-Recht III, 364—373. — Kant, Metaphys. Rechtslehre. — Fichte, I, 28, Note 5.

Diese Stellen lassen sich für Quellenfreunde leicht um das Doppelte vermehren:

Schrodt, Syst. jur. publ. univers. III, c. 1, § 7, § 14. — Necker, Kurzer Unterricht i. d. Staatsr. des H. R. R. T. N. I, c. 17, § 6. — Böhmer, Introd. in j. publ. univers. III, c. 2, § 6. — Kreittmayr, Grdr. d. allg. u. teutsch. Staatsr. I, §§ 34, 35. — Buchanan. d. jure regni apud Scotos Dialog., p. 3, 21 ff., 32. — Jun. Brutus, Vindiciae contra tyrannos, p. 146 ff., 156 ff. — Rossaeus, de justa Reip. Christ. in reges impios etc. c. 2, § 7; c. 3. — Boucher, de justa Henr. III, abdicatione I, c. 4; c. 9—30, III, c. 13—19. — Salamonius, de principatu libri VI, p. 30, 47 ff. — Danaeus, Politices Christianae libri VII, p. 41. — Hotomanus, Francogallia, p. 56, 76. — Calvin, Instit. Christian. religion. p. 561. — Luther's Brief an den Kurfürsten Johannes v. 6. März 1530. — Gutachten der Theologen Luther, Jonas, Bucer u. Melanchthon aus d. J. 1539. — Heineccius, Elementa jur. Germanici II, § 132 ff. — Heincke, Syst. jur. publ. univers. III, c. 1. — Achenval, Jus Nat. II, § 200. — Nettelbladt, Syst. element. univ. jurispr. nat., § 1270. — Schlözer, Allg. Staatsr. III, § 8. — Wolff, J. N. VIII, § 1041 ff. — Grotius, De jure belli et pacis. I, c. 4, § 7, Nr. 6.

Zur Beantwortung der Frage geht Haller aus von seinem Begriff des Monarchen als eines mächtigen, unabhängigen Herrn, der im Grunde nur seine eigenen Rechte ausübt, natürliche und vertragsmässige Pflichten fordern kann, fremde Rechte aber nicht beleidigen, sondern vielmehr schützen soll. «Wird man», so erklärt er, «von einem solchen Herrn in wirklichen eigenen Rechten schwer, fortdauernd und unerträglich beleidigt, zieht er statt der Eigenschaft eines Beschützers und Wohlthäters die Natur eines Feindes und Unterdrückers vor, nüzen alle Vorstellungen nichts, ist keine andere Hülfe zu finden: so lässt sich zwar nach der gesunden Vernunft und dem natürlichen Recht im Allgemeinen unmöglich behaupten, dass jeder Widerstand absolut unerlaubt sey, dass zwischen einem Fürsten und einem Unterthanen nicht auch ein rechtmässiger Krieg entstehen könne» (p. 431). Die Beleidigungen müssen also schwer, fortdauernd, unerträglich sein; dann sind erst Vorstellungen zu machen oder sonst irgend eine Hülfe zu suchen; wenn das Alles nichts nützt, dann soll nicht

jeder Widerstand absolut unerlaubt sein. Haller ist sehr vorsichtig; wollte er konsequent bleiben, so musste er ein jus resistendi konzediren, aber er thut es mit schwerem Herzen und schwächt den Sinn der Sache stylistisch ab. Er hatte offenbar daran gedacht, eine entgegengesetzte Lehre aufzustellen, denn er erklärte, es würde doch nichts nützen, «da diese Nothwehr so tief in der Natur des Menschen und aller lebendigen Geschöpfe eingewurzelt ist, dass sie sich dieselbe durch keine willkührlichen Theorien werden entrinnen lassen», ja dass man im Gegentheil durch die Behauptung der absoluten Unrechtmässigkeit jedes Widerstandes der guten Sache der Fürsten mehr schaden als nützen, sie zum Gegenstand des allgemeinen Hasses machen würde. Das ist ein Meisterstück des sophistenhassenden Sophisten: Haller dürfte wohl der einzige gewesen sein, der sich selbst mit der Behauptung des jus resistendi noch den Dank der Fürsten erwerben will. Und dann beruhigt er die Herrscher, indem er in beredten Worten ausführt, dass eine häufige Ausübung dieses Rechts gar nicht zu besorgen sei, dass Aufstände immer äusserst selten sein werden und dass schon die Natur für die Ruhe der Staaten gesorgt habe. Und den Unterthanen führt er die namenlosen Greuel und Gewaltthätigkeiten vor Augen, die selbst bei Gelingen der äusserst gefährlichen und schwierigen Verschwörungen und Revolutionen unausbleiblich seien und denen gegenüber das früher erlittene Unrecht zur Kleinigkeit werde, da die Freiheit, von der man in solchen Fällen spreche, nicht die Freiheit des Volks, sondern seiner Anführer sei, die gewöhnlich ihrer Selbsterhaltung wegen zur Tyrannei genöthigt würden. Widerstand der Völker ist also, wie Selbsthülfe im Kleinen, nicht absolut verboten, aber oft wegen Mangel der Kräfte nicht möglich, ebenso oft wegen der damit verbundenen Gefahren nicht klug; «sie soll endlich in ihrer Ausübung durch Menschlichkeit und Liebe gemässigt werden, eine Doctrin, die allen natürlichen Gesetzen angemessen ist und bei welcher Fürsten und Völker gleich zufrieden sein können» (c. 41).

Das ist die Haller'sche Lehre von den patrimonialen Fürstenthümern, von den unabhängigen Grundherren oder Patrimonialfürsten, derjenige Theil seines Werkes, der für unsern Zweck hauptsächlich und vorzüglich in Betracht kommt. Um ein vollständiges Bild seiner ganzen Staatsauffassung zu erhalten, müssen wir nothwendig noch auf seine anderen zwei monarchischen und endlich auf seine republikanische Staatsform einen Blick werfen. Haller nimmt nämlich, abweichend von der herrschenden Richtung, zwei Gattungen von Staaten an: Fürstenthümer und Republiken, wobei er erstere wieder untertheilt in patrimoniale, militärische und geistliche Herrschaften. — Es gibt, so argumentirt Haller, nach der Natur der Sache, die auch durch die ganze Geschichte bestätigt wird, nur drei Hauptkräfte und daraus entspringende Verhältnisse, wodurch einzelne Menschen fremde Bedürfnisse befriedigen, dadurch zu einer grossen Herrschaft über andere gelangen, mit oder ohne ihre Hülfe unabhängig werden und also Monarchien stiften können: 1) das Verhältniss eines begüterten Haus- und Grundherrn zu seinen Kindern, Dienern und anderen Hörigen; 2) das Verhältniss eines Anführers zu seinen Begleitern und Getreuen (Waffengefährten, Dienstmannen); 3) das Verhältniss eines Lehrers oder geistigen Oberhaupts zu seinen Jüngern und Gläubigen. Aus jenen drei verschiedenen Prinzipien der Oberherrschaft, der Ueberlegenheit an Eigenthum, an Muth oder Tapferkeit, an Geist oder Wissenschaft und den ihnen entsprechenden allgemeinen Bedürfnissen des Lebensunterhalts, des Schutzes und der Belehrung, verbunden mit dem zufälligen Glücksgut persönlicher Unabhängigkeit, entstehen also die drei in der Welt vorkommenden Arten von Monarchien, nämlich 1) die Patrimonialstaaten oder die unabhängigen Erb- und Grundherren, 2) die militärischen Staaten oder die unabhängigen Feldherren (das Generalat), 3) die geistlichen Staaten (Hierarchien, Theokratien) oder die unabhängigen geistlichen Herren. Doch sind diese drei verschiedenen Kräfte oder Prinzipien der Oberherrschaft sehr oft

miteinander vereinigt. So ist die grundherrliche Gewalt den militärischen und geistlichen Herrschern unentbehrlich nothwendig, wenn sie eigentliche Fürsten werden und die Dauer ihrer Herrschaft sichern wollen. Denn am Ende kann doch Niemand unabhängig sein oder bleiben, ohne eigenen freien Grund und Boden zu besitzen, auf welchem er Niemandem zu dienen genöthigt ist, und obgleich es Nomadenstaaten gegeben hat, so war doch der Landstrich, den sie augenblicklich einnahmen, immerhin als ihr temporäres, nachher wieder derelinquirtes Eigenthum zu betrachten. Daher beweist auch die ganze Geschichte, dass die militärischen und geistlichen Staaten am Ende immer mit der Grundherrlichkeit zusammenschmelzen und bei derselben allein eine Garantie ihrer Fortdauer finden. Die Benennung aber wird immer von dem ersten und ursprünglichen als dem vorzüglicheren hergenommen, von demjenigen Verhältniss, welches der Anfang und die Quelle, die Wurzel und Mutter der übrigen gewesen ist (II, c. 24, p. 9 —16) Wie aber bei jeder Veränderung der geselligen Verhältnisse immer etwas von den vorigen übrig bleibt, so wird auch, was zunächst die Verwandlung der Militärherrschaft in eine grundherrliche betrifft, der erstere Verband nicht ganz aufgehoben, und es müssen aus der Vermischung beiderseitiger Verhältnisse nothwendig mehrere Modifikationen entstehen, die, auf das Staatsrecht von wichtigem Einfluss, dergleichen Staaten immerhin von den grundherrlichen unterscheiden.

«So werden

1. in dem Verhältniss des Untergebenen immer noch einige Spuren von dem Recht gegen Ueberwundene übrig bleiben, welches sich vorzüglich in Steuern und Tributen, oder in geforderten mehr oder minder beschwerlichen Dienstleistungen äussert. Die siegenden Waffengefährten des Eroberers sind aber nicht Ueberwundene und können also weder mit Steuern, noch mit ausserordentlichen Pflichten belästigt werden.

2. Die Verfassung oder die Anordnung der das Reich verwaltenden Behörden wird nothwendig nach dem Bild der Armee eingerichtet seyn, und daher stets etwas der militärischen Organisation und Subordination Aehnliches an sich haben . . . .

3. Da das militär. Verband (der nexus militaris) der ursprünglichen Getreuen nach erreichtem Zwecke erschlafft oder aufhört: so wird der Fürst .... ihren ferneren Gehorsam durch andere natürliche Bande, als da sind: Statthalterschaften, Hof- und Ministerial-dienste, vorzügl. aber durch Länderverschenkung unter verschiedenen Bedingungen für die Zukunft befestigen müssen; es entsteht ein neuer Adel, der den alten verdunkelt.

4. In wichtigen Reichsangelegenheiten wird der Fürst diese Grossen durch sich selbst mächtigen Mitgefährten bisweilen zu Rathe ziehen, und hieraus entstehen die sogenannten Reichsstände, welche in rein grundherrlichen Staaten nicht existiren, oder nur nach der Analogie von den militärischen nachgeahmt wurden. Diese Zusammenberufung geschieht aber keineswegs aus Schuldigkeit, als ob jene ersten Vasallen und Reichsbeamte die gesetzgebende Gewalt wären, sondern nur aus Liebe und Zutrauen, wenn der König entweder ihre Hülfe anspricht, oder sich ihres guten Willens und freywilligen Gehorsams mehr versichern will. Sie sind überhaupt nur eine berathschlagende Versammlung (majus regis consilium) und haben nur Wünsche, Bitten, Vorschläge, Gutachten, aber keine Geseze zu geben. Daher fliesst es auch, dass der Fürst überall das ausschliessende Recht hat:

a) die Reichsstände zu berufen (Rath zu verlangen);
b) zu denselben einzuberufen, wen er will, obgleich sich hierin nach der Natur der Sache allmählich eine constante Praxis bildet;
c) die Materien ausschliessend vorzuschlagen, d. h. die Gegenstände zu bestimmen, worüber er Recht oder Einwilligung verlangt;
d) die Reichsstände zu entlassen, sobald er ihres Rathes nicht mehr bedarf;
e) den Beschlüssen bloss durch seine Genehmigung eine Gültigkeit zu ertheilen (den Rath anzunehmen oder zu verwerfen). (cf. Rest., Bd. III, p. 208 ff., 310 ff.)

5. Dem siegenden Volk, d. h. den ursprünglichen Getreuen, oder ihren Nachkommen wird der König natürlicher Weise gewisse Begünstigungen ertheilen, oder es sind auch wegen ihren eigenen Rechtsverhältnissen besondere Geseze (Privilegien) nothwendig, welche aber niemanden etwas von dem seinigen nehmen, folglich keinen Dritten in seinem Rechte beleidigen. Der Inbegriff dieser Privilegien und Begünstigungen macht die sogenannten National-Freyheiten in Monarchien aus, welche daher nur in militärisch gegründeten Reichen und nie in Patrimonial-Staaten existiren,

auch aus gleichem Grund nicht allen Einwohnern, sondern nur den ursprünglichen Getreuen und denen, welche späterhin in diese Classe aufgenommen worden sind, zukommen. Alle diese National-Freyheiten, wenn sie etwas mehreres als natürliches Recht enthalten, sind daher ursprünglich nur Wohlthaten der Könige und wurden entweder aus Zuneigung oder Schwäche ertheilt, oder in Nothfällen zu Erhaltung des guten Willens, auch für gelieferte Geldhülfen u. s. w. eingeräumt, oder von Usurpatoren angeboten, um sich dadurch Anhänger zu erwerben, oder endlich durch Insurrektionen und darauf folgende Friedensverträge, aber immer nur durch die Einwilligung des Fürsten erworben. Auch besteht ihr Inhalt gewöhnlich nur in Abstellung eingeschlichener Missbräuche oder in förmlicher Zusicherung von dem, was ohnehin nach der Natur des Verhältnisses Regel und Recht war, sehr selten aber in der Befreyung von irgend einer sonst bestandenen Pflicht.

6. Da in seinen Reichen die belehnten und beschenkten Grossen oft zu einer bedeutenden eigenen Macht emporsteigen, und es in der Natur jedes sich selbst genügenden Menschen liegt, nach möglichster Unabhängigkeit zu streben: so wird hierdurch ein beynah beständiger Kampf zwischen den Grossen und dem König veranlasst und möglich gemacht. Dieser Kampf, in welchem die Könige anfänglich die meisten Vortheile auf ihrer Seite haben, muss zuletzt nothwendig mit dem Untergang des einen oder des anderen Theiles endigen. Siegen die Könige, so gehen die Freyheiten de- Grossen allmählich verloren, und das Reich wird immer unumschränkter. Gewinnen aber, durch Umstände begünstigt, die Stände die Oberhand, so fällt einer nach dem andern von dem Gehorsam ab, oder die Grossen bilden sich in eine mächtige Corporation, die königlichen Rechte werden immer mehr beschränkt, zum blossen Schein herabgewürdigt, und das Reich am Ende der Auflösung entgegengeführt. Die Geschichte liefert häufige Beyspiele des einen und des andern Falls.

7. Aus eben diesem Antagonismus, aus der eigenen Macht der Grossen, und aus ihrem öfteren Kampf unter einander selbst, vorzüglich bey verdrängten und erloschenen Dynastien, entstehen auch in diesen Reichen sogenannte Königswahlen, welche aber nur uneigentlich diesen Namen tragen, und mit den Wahlen in einer Republik gar nichts gemeines haben. Sie können nach der Natur der Sache nichts anders seyn und waren auch vermöge der ganzen Geschichte nichts anders, als entweder:

a) Anerkennungen und Ausrufen eines, der bereits de facto die höchste Gewalt besass, und zu Bedeckung einer Usurpation

oder zu mehrerer Versicherung des Gehorsams noch die Formalität einer freywilligen Unterwerfung verlangte, oder

b) schiedsrichterliche Urtheile der mächtigeren Stände, um bei streitiger Erbfolge zu entscheiden, wer der rechtmässige König sei, oder endlich

c) eine allmählich durch Usurpation erlangte Macht und nie ein ursprüngliches Recht.

Selbst die wenigen sogenannten gesezlichen Wahlreiche waren es ursprünglich nicht, sondern sind nur allmählich durch Insurrektionen und Usurpationen der mächtigen Grossen entstanden. Dergleichen Zwitterstaaten sind aber weder wahre Fürstenthümer noch wahre Republiken. Sie enthalten widersprechende Principien in sich und beruhen auf keiner festen Grundlage. Denn es ist dabey ein ewiger Streit, wem die höchste Gewalt zukomme, wer Herr und wer Diener sey? Wenn daher die ursprüngliche Form, das wahre Verhältniss der Dinge, nicht hergestellt wird, so gehen diese Wahlreiche unvermeidlich mit schnellen Schritten einer immer grösseren Schwächung und zuletzt der gänzlichen Auflösung entgegen.» (Rest. Bd. III, Handbuch § 35.)

Auch zur Fortdauer der dritten Art der Monarchien, der Priesterherrschaften oder Theokratien, sind, wie bei den militärischen Reichen «bleibende Ländereyen, grössere oder kleinere Besitzungen nothwendig, als wodurch die geistlichen Herren in die Klasse der Grundherren übergehen, und mit der geistlichen Macht zugleich eine weltliche vereinigen» (§ 41, p. 165). Wird der geistliche Herrscher zum weltlichen, so gehört er zwar in die Klasse der weltlichen Landesherren, aber er behält doch «die ursprüngliche Eigenschaft eines Lehrers bey, und es entstehen aus dieser Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht mehrere Modifikationen, welche dergleichen Staaten immer von allen anderen unterscheiden und sogar auf ihr Staatsrecht einen wesentlichen Einfluss haben.

So bleibt

1. die Kirchenverfassung mit und neben der weltlichen stehen, und wird sogar als die Hauptsache, als das Fundament des Staates betrachtet.

2. Die geistlichen Fürsten vereinigen natürlicherweise die priesterliche Herrschaft durch Lehre und Glauben mit den später erworbenen grundherr-

lichen Rechten. Ihre Herrschaft beruht also auf einer doppelten Grundlage und ist intensiv grösser als die des blossen Grundherrn; denn wo der Zwang nicht hinreicht, da wirken sie auf das Gemüth, etc.

3. In einem geistlichen Staate geniessen die Gläubigen natürlicher Weise den Vorzug vor denen, die es nicht sind, und der Kirchenadel verdunkelt alle übrigen, weil hier das höchste Ansehen nur auf der öfteren Bekleidung geistlicher Würden beruht, und diese auch zur Macht und zu anderen Glücksgütern führen.

4. In der Natur der geistlichen Staaten liegt eine milde und freundliche Behandlung der Untergebenen.

5. Die Acquisitions-Titel der geistlichen Staaten für ihr weltliches Gebiet sind beschränkter und meistentheils viel rechtmässiger als der weltlichen Fürsten.

6. Da in einem geistlichen Staat die Domainen und andere weltliche Güter dem Oberhaupt meistentheils nur in seiner Eigenschaft als Lehrer oder der ganzen kirchlichen Gesellschaft gegeben werden, so kann der geistliche Herr sie nicht so willkürlich veräussern, wie der reine Patrimonialfürst.

7. Auch sind die geistlichen Staaten ihrer Natur nach nicht erblich, denn die Ueberlegenheit an Geist erbt sich nicht auf leibliche Nachkommen fort, wie die Macht an Güterbesiz. Eine Wahlform muss daher nothwendig festgesezt werden, um den Nachfolger im obersten Lehramt zu bestimmen. Wenn jedoch in einem solchen Staat die Ehe des obersten Priesters erlaubt wäre, so müsste die Erblichkeit durch den Drang der Natur beynahe unvermeidlich erfolgen. Geschieht aber dieses, so hört der Staat nach und nach auf geistlich zu seyn, und wird bloss weltlich oder grundherrlich; die geistliche Macht wird von der weltlichen verschlungen, und die Lehre, welche ursprünglich die Hauptsache war, erscheint nur noch als Nebensache.

8. In einem geistlichen Staat, als bey welchem die erste Grundlage der Herrschaft auf einer Lehre und der Gehorsam auf dem Glauben beruht: ist die geistliche Gewalt über die weltliche, als welche nur in der Folge hinzugekommen. Wo hingegen eine Kirche oder ein Religionshaupt mit seinem Einfluss in einen früher bestehenden grundherrlichen oder republikanischen Staat aufgenommen wird, ohne dass der Landesherr derselben beytritt: da ist die geistliche Macht nicht unabhängig, folglich unter der weltlichen. Sie erhält von der letzteren Schutz und muss sich also ihre Geseze gefallen lassen, oder sich mit derselben billig vertragen. Wenn aber ein weltlicher, sonst unabhängiger Fürst, er sey Individuum oder Corporation, sich selbst zu der Lehre bekennt, folglich in eine herrschende Kirche ein-

tritt: so hat er sich in geistlicher Rücksicht durch eigenen Willen jener Gesellschaft und ihren Gesezen unterworfen, jedoch so, dass diese Unterwerfung seiner Existenz und Independenz in weltlichen Dingen keineswegs nachtheilig sey. Ohne vorher aus der Kirche zu treten, kann er sich von jenen Verpflichtungen nicht losmachen. Weil aber geistliche und weltliche Dinge wechselseitigen Einfluss auf einander haben, und man eben so gut der Kirche zu viel thun, als von ihr beleidigt werden kann, oder auch wirklich Collisionen möglich sind: so müssen hieraus bisweilen Streitigkeiten zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht entstehen, welche durch keine Systeme oder aufgestellte Principien ganz vermieden, sondern (es sey mit oder ohne vorhergegangenen Kampf) zulezt nur durch die gänzliche Abhängigkeit des einen Theils, oder durch positive billige Verträge beendigt werden können». (Rest. Bde. IV u. V, Handbuch § 42.)

Werfen wir nun noch einen Blick auf die zweite Gattung von Staaten, die Lehre «von den Republiken oder freyen Communitäten». Wie jeder Mensch — nach der Haller'schen Theorie vom Fürsten als einem unabhängigen, durchaus freien Menschen, einem homo locuples, potens, nemini obnoxius —, sobald Glück und Umstände ihn volkommen frei machen, eo ipso ein Fürst wird, so wird auch eine Korporation von einander unabhängiger, aber ihre Kräfte zu einem gemeinsamen Zweck vereinigender Menschen, die sich bis zu gänzlicher Freiheit emporzuschwingen vermag, eine Republik: die Republiken sind nichts anderes als «unabhängige Gesellschaften oder Genossenschaften (associationes inter aequales nemini obnoxiae, oder wie man sich sonst kürzer ausdrückte: civitates liberae). Alle anderen Communitäten oder Corporationen, die aus Mangel an Macht nicht selbstständig sind, oder sich nicht zur Unabhängigkeit emporzuschwingen vermögen, wie z. B. manche Städte oder Dorfgemeinden, Zünfte, Innungen, Handelsgesellschaften, geistliche oder weltliche Orden u. s. w., werden nicht unter die Staaten oder Republiken gezählt, wiewohl sie auch ein gemeines Wesen haben, Güter besizen, und sowohl über ihre Mitglieder als über andere von ihr abhängige Menschen oft eine ziemlich ausgedehnte Herrschaft ausüben. Das einzige wesentliche Kennzeichen, wodurch sich eine Republik von anderen

Gesellschaften oder Genossenschaften unterscheidet, ist immer nur die eigene Unabhängigkeit» (§ 46, § 14).

Nur die Individuen, die Menschen, werden von der Natur geschaffen, die Communitäten sind ein zufälliges und künstliches Produkt des menschlichen Willens. Hauptveranlassungsgrund bilden gleiche Kräfte und ein gemeinschaftliches, nur durch gleiche Kräfte zu befriedigendes Bedürfniss; ihre unmittelbare Stiftung aber erfolgt entweder durch einen früheren Herrn («mittelst eines angebotenen, gemeinsamen Vortheils»), oder «gleichsam zufällig», wo nämlich mehrere unter sich Gleiche durch ein gemeinschaftliches Interesse verbunden sind, oder endlich durch einen Einzelnen, der, zur Erreichung irgend eines Zweckes für sich allein nicht mächtig genug, Genossen anwirbt. — Der Zweck der Republiken besteht in dem durch Vereinigung der Kräfte erstrebten gemeinsamen Vortheil und ist daher nicht überall der gleiche, sondern ein sehr verschiedener. Irrig ist es, zu glauben, dass dieser Zweck je die Sicherung der Menschenrechte, die Behauptung der individuellen Freiheit, die Handhabung der bürgerlichen Gerechtigkeit u. s. w. unter den Genossen selbst gewesen sei, oder auch nur sein könne. Das ist bei den Republiken ebensowenig der Fall, wie bei den Monarchien. Gerechtigkeit ist nicht sowohl unmittelbarer Stiftungszweck, als natürliche Pflicht, und versteht sich als solche von selbst. Die eigentlichen und ersten Vereinigungsgründe waren vielmehr äussere Sicherheit, bessere Lebensexistenz, Handelsfreiheit und Handelsunternehmungen; Bebauung eines gemeinsamen Guts, Erfüllung eines thatsächlich oder vermeintlich nützlichen Gelübdes u. s. w., und man könnte daher die Republiken eintheilen in grundherrliche, geistliche, merkantilische etc. Oefters werden auch mit der Zeit mehrere solche Zwecke vereinigt. Eine schon bei ihrem ersten Ursprung unabhängige Korporation ist zwar kein Ding der Unmöglichkeit: der Fall liegt vor, wenn eine Gesellschaft unter sich gleicher Emigranten ein herrenloses Land okkupirt. In der Regel ist eine Kommunität gleich

zu Anfang nicht unabhängig, «denn dazu müssten ihre Mitglieder schon vor der Association in Besiz dieser Unabhängigkeit gewesen seyn; allein mächtige, durchaus freye Menschen pflegen sich nicht in Genossenschaften zu vereinigen, weil sie dabey keinen Vortheil finden, ihre Freyheit beschränken und nicht sichern würden. Nur Schwächere, unter sich Gleiche, treten in Corporationen zusammen, nicht um frühere Rechte aufzuopfern, sondern um durch die Vereinigung ihrer Kräfte zu Erreichung irgend eines Endzweckes erst mächtig zu werden». Die Unabhängigkeit der Kommunitäten wird vielmehr erst nach und nach erworben: 1. durch Schenkungen und Privilegien von den früheren Herren, d. h. theils Machtverleihungen, theils Pflichtentbindungen; 2. durch Bündnisse, glückliche Kriege und vortheilhafte Friedensverträge; 3. durch das Wegfallen oder Erschlaffen eines früheren Verbandes. Also: geschenkte, selbsterworbene, angefallene Macht. Nur durch eigene Kraft und glückliche Umstände werden die Korporationen unabhängig oder souverän: der menschliche Wille stiftet nur die Genossenschaft, aber noch keinen Staat, keine Republik.

Das öffentliche Recht einer Republik, das Haller «das natürliche Recht im Innern einer Republik oder Genossenschaft (jus societatis domesticum)» nennt, wird durch folgende Sätze charakterisirt:

1. Zum Eintritt in eine Genossenschaft kann Niemand gezwungen werden. Alle Mitglieder müssen eingewilligt haben, in dieselbe einzutreten (pactum unionis). Keine Majorität ist berechtigt, irgend Jemand zu einem solchen Beitritt zu zwingen, denn diese Majorität gilt nur in einer bereits bestehenden Genossenschaft, nicht aber vor derselben. Sie verbindet daher auch nur die Genossen selbst und nicht diejenigen, die es nicht sind oder nicht sein wollen.

2. Auch ist die Gesellschaft nicht schuldig, wider ihren Willen neue Mitglieder in ihren Verband aufzunehmen, und sie kann die Aufnahmebedingungen nach Gutdünken vorschreiben.

3. Wie der Eintritt ist auch der Austritt freiwillig, (ausser wenn Jemand beim Eintritt auf dieses Recht verzichtet hat).

4. Im Innern der Genossenschaft ist die höchste Gewalt oder doch die Quelle der Gewalt ganz natürlicher Weise bei der Kommunität aller Genossen. Das Gesetz wird gebildet durch den Gesammtwillen der Mitglieder: die Kommunität ist «die moralische Person, der collective Herr oder Fürst, so wie es der unabhängige Einzelherr für sich selbst ist». Nicht aber gibt es in den Monarchien eine Souveränetät des Volks, denn zwischen den Untergebenen des Fürsten besteht keine Kommunität, sie stehen nur mit dem Fürsten in rechtlichen Verhältnissen. Der Irrthum rührt daher, dass man das Wort Volk oder populus für zwei ganz entgegengesetze Dinge verwandte, nämlich einmal für eine freie Genossenschaft, einen kollektiven Fürsten, und dann wieder für das Aggregat (die multitudo soluta) aller Menschen die irgend einem oder mehreren dienstbar und untergeben sind, (Sophisma ex ambiguitate vocis). Souverän ist niemand als der Unabhängige, der niemandem dient, er sei Individuum oder Korporation. Kann die ganze Kommunität, sei es wegen der Zahl und Entfernung ihrer Mitglieder oder aus anderen Gründen ihren Willen nicht selbst ausdrücken, die wesentlichsten Rechte nicht alle oder gar nicht ausüben, «so geschieht dieses doch in ihrem Namen von den ausgeschossenen Vorstehern», ein Beweis, wie künstlich diese Verfassungsart ist, und wiewenig grosse Republiken der Natur angemessen sind.

5. Eine Genossenschaft drückt ihren Willen durch die Majorität der Stimmen aus. Der wahre und oberste Grund des Rechts der Majorität beruht auf der Idee der Ueberlegenheit, denn was die Mehrheit will, dass könnte sie auch durchsetzen. Zudem wäre ohne dieselbe gar kein Beschluss möglich. Die Genossenschaft ist befugt, in ihren Statuten für gewisse Gegenstände eine höhere als die einfache Majorität festzusetzen. Auch gilt die Majorität nur über gemeinsame Angelegenheiten, nicht über die

Rechte der Einzelnen. Sie kann daher die Genossenschaft selbst nicht aufheben, sondern nur dieselbe verlassen. Die Zurückbleibenden haben immer das Recht, die Gesellschaft unter sich fortzusetzen. Zur Auflösung ist wie zur Stiftung Einstimmigkeit erforderlich.

6. Eine Genossenschaft, die keinen Oberen über sich erkennt, ist zu jeder Zeit so frei und unabhängig als sie es vorher gewesen. Die früheren Statuten oder Gesetze behalten ihre Wirksamkeit, solang sie nicht förmlich verändert oder abgeschafft worden sind.

7. Die Magistrate einer Republik sind nicht blosse Diener, sondern auch Mitgenossen und Vorsteher.

8. Das Korporationsgut gehört der ganzen Genossenschaft und ist untheilbar.

9. Eine Genossenschaft kann von ihren Mitgliedern Steuern und Beiträge fordern, so viel sie für nöthig findet. Der allgemeinen Regel nach zahlen die Genossen hier nicht nach ihrem Vermögen, sondern der eine soviel als der andere: denn bei gleichen Vortheilen nur gleiche Beschwerden, ausgenommen bei Nothfällen. (Den Einwurf, dass der Reiche eher bezahlen könne als der Arme, findet Haller «erbärmlich»: «Das sind Gründe von Bettlern, nicht von Rechtsgelehrten. Es kommt nicht darauf an, dass einer geben könne, sondern was er zu geben schuldig sey». Die progressive Vermögenssteuer nennt er «eine abscheuliche Erfindung, die nur unseren, alles Recht umkehrenden Zeiten vorbehalten war, wo man alle fleissigen, wirthschaftlichen, vermöglichen Leute gleichsam als Verbrecher oder als Feinde der menschlichen Gesellschaft behandelte»).

Jede Republik bedarf einer bestimmten Organisation oder gewisser Statuten, d. h. einer Konstitution oder Verfassung («pactum ordinationis»), bei Einzelherren dagegen ist eine solche weder nöthig noch möglich: das Individuum ist durch sich selbst vorhanden, es braucht nicht erst konstituirt oder organisirt zu werden. Verwendet man aber für die bestehenden natürlichen

und vertragsmässigen Verhältnisse zwischen Fürst und Unterthanen die Bezeichnung Konstitution, so ist das wenigstens ein ganz falscher Sprachgebrauch, wodurch alle Begriffe verwirrt und die nämlichen Worte für ganz entgegengesetzte Dinge gebraucht werden). Wiewohl in den verschiedensten Formen, erstrecken sich diese Statuten doch immer auf dieselben Gegenstände. Sie setzen fest: 1. die Aufnahme- und Ausschliessungsbedingungen, sowie die Eigenschaften für die Stimmfähigkeit; 2. die Formen der Versammlung und Berathschlagung, wenn die ganze Kommunität sich versammeln kann; 3. die Uebertragung der Gewalt an einen grösseren stellvertretenden Ausschuss. Gleichsam eine engere Genossenschaft, hat dieser Repräsentantenausschuss wieder eine Konstitution nöthig über seine Zusammensetzung, Formation, Organisation (Zusammenberufung, Präsidium, Sekretariat), Funktionen oder Kompetenz, die Bestellungsart der Geschäfte etc.; 4. einen engeren Ausschuss oder ein Regierungskollegium, der ebenfalls einer Organisation bedarf. Sein Zweck ist nicht die Gesetzesvollziehung, sondern die Besorgung der minderwichtigen Geschäfte und die vorläufige Berathung der wichtigeren. («Es ist daher beynahe kein Dorf, welches nicht in seiner Organisation klüger gewesen wäre als Montesquieu und seine Jünger» [!]). — Gelangt eine Genossenschaft zu Vermögen und liegenden Gütern, erwirbt sie dadurch mittelst natürlicher oder förmlicher Dienstverträge ein Recht auf Sachen oder Personen: so steht sie gegen diese letzteren in einem herrschaftlichen Verhältniss. Ist aber die Korporation nicht nur selbst völlig frei, d. h. eine wahre Republik, sondern hat auch Besitzungen, die Niemanden dienstbar sind, so wird sie in dieser Hinsicht, als moralische Person, unabhängiger Grundherr oder kollektiver Fürst. In dieser Eigenschaft haben die Republiken dieselben landesherrlichen Rechte und dieselben natürlichen Schranken wie die Patrimonialfürsten. Hieraus fliesst, dass die Unterthanen, d. h. die Diener und Angehörigen der Republiken, ebensowenig als die der Monarchen befugt sind, ein

Herrschafts-, ein Regierungsrecht zu beanspruchen. Die freien Kommunitäten wie die freien Einzelherren regieren im Grund nur ihre eigene Sachen. (Rest. Bd. VI. Handb. § 46—53).

Den besten, kürzesten und doch erschöpfenden zusammenfassenden Rückblick über die ganze Haller'sche Staatsidee liefert wohl der Schlussabschnitt seines Handbuches der allgemeinen Staatenkunde, das ja nur ein sogar in der Reihenfolge der Bücher, Kapitel und Paragraphen übereinstimmender Grundriss des grossen Werkes der Restauration war, und zu dem er fünfzehn Monate vorher die ersten Lineamente in seiner Rede über die Nothwendigkeit einer andern Begründung des allgemeinen Staatsrechts gezeichnet hatte. Im Auszug lautet derselbe: «Mit den freyen Individuen und den freyen Communitäten, d. h. mit den Fürstenthümern und den Republiken ist nun die allgemeine Staatenkunde vollendet. So unermesslich auch ihr Umfang ist, so beruht sie doch auf den wenigen und einfachen Principien, dass die Natur selbst durch Ungleichheit der Kräfte und wechselseitige Hülfeleistung mannigfaltige gesellige Verhältnisse bildet; dass ihren ewigen Gesezen zufolg Macht und höheres Vermögen Freyheit und Herrschaft giebt, Bedürfnisse hingegen der Grund aller Abhängigkeit sind; dass nicht ein künstlicher Vertrag, sondern bloss die Unabhängigkeit des herrschenden Subjekts den Staat vollendet, oder mit anderen Worten das natürliche gesellige Verband schliesst und selbstständig macht; dass diese Unabhängigkeit (das höchste menschliche Glücksgut) bald einem einzelnen Menschen, bald einer Corporation von mehreren zukömmt, und daraus sowohl Fürsten als Republiken entstehen; dass gleichwohl die Befugnisse von beyden nur auf eigenen persönlichen Rechten beruhen, folglich durch ihre Existenz die Freyheit keines einzelnen Menschen geschmälert wird, dass der Missbrauch der fürstlichen Gewalt, wie jeder anderen, nur in der Verletzung fremder Rechte besteht, der zwar durch menschliche Künsteleyen nie ganz behindert werden kann, aber doch immer nur eine Ausnahme von der allgemeinen Regel ist .... Es beweiset uns also diese Theorie, dass in dem angeblich blinden Ohngefähr, welches die Staaten gebildet haben soll, ein ewiges unveränderliches und reines Gesez der Natur zum Grunde liegt, gegen welches alle Bemühungen des menschlichen Aberwizes nie etwas werden können noch sollen. Stimmt gleich dieses System mit der Geschichte aller Länder und Zeiten überein, so ist es doch nicht aus ihr abstrahiert, sondern es wird, umgekehrt, desswegen von der ganzen Erfahrung bestätiget, weil es in der Natur der Dinge liegt, und das Gegentheil unmöglich ist .... Bey der Kenntniss von dem wahren Grund, worauf

alle Bande und Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft beruhen, erscheint keine Unterordnung mehr lästig; in jeder Lage werden die Menschen ihre Rechte durch erlaubte Mittel besser zu behaupten, ihre Pflichten aber treuer und freywilliger zu erfüllen wissen. Die höchste Gewalt selbst wird weniger missbrauchen, wenn sie (welches bisher nicht der Fall war) über das Fundament ihrer Rechte beruhiget, die wahre Lehre von dem Ursprung mit ihren Schranken ohne Besorgniss hören darf. Das allgemeine oder natürliche Staats-Recht wird nun auch zur wahren Grundlage des positiven, welches auf Erwerbungs-Titeln und Verträgen beruht, und fortan jenem nicht mehr widerspricht, sondern mit wenigen Abweichungen (die eine Folge menschlicher Unvollkommenheit sind) nur die Bestätigung und nähere Anwendung des ersteren enthält. Dadurch wird die Theorie mit der Praxis, die Vernunft mit der Erfahrung ausgesöhnt; die Gelehrten und die wahren Staatsmänner können einander nicht mehr entgegen stehen. Endlich ist diese Wissenschaft auch in dem täglichen Privatleben von ausgebreitetem Nutzen, gerade desswegen, weil die untergeordneten geselligen Verhältnisse von den höheren, die man Staaten nennt, nicht ihrer Natur, sondern nur dem Grade nach verschieden sind. Denn was von dem Fürsten gilt, das gilt in engerem Kreise von jedem Guts- und Hausherren, von jedem Menschen, der irgend einige Untergebene hat, und was unter den Genossen einer Republik recht ist, das ist auch (das Band ihrer Abhängigkeit abgerechnet) in jeder Communität, in jeder Dorfgemeinde recht. Was ferner für den Fürsten zur Erhaltung seiner Macht und Unabhängigkeit nothwendig oder klug und nützlich ist: das ist es auch für jeden Menschen, der auf der Stufe des Ansehens und Glücks, auf welcher er sich befindet, verbleiben, zu höherer emporsteigen und nicht in einen tieferen Grad von Abhängigkeit oder Dienstbarkeit versinken will: so dass die berechtigte Staatenkunde zugleich das Gesez des rechtlichen Verhaltens, die Regel alles erlaubten Ehrgeizes und der Spiegel der wahren Lebens-Klugheit ist.» — —

II.

«Die Restauration der Staatswissenschaft», schreibt Weitzel, «wird ihren Ruf — sollte sie anders dazu gelangen — dem glücklichen Umstande verdanken, dass die Meisten sie nur von Hörensagen kennen. Mancher grosse Name glänzt durch solche wohlthätige Dunkelheit. Es ist der Zauber, der dem verborgenen Schatze seinen Reichthum giebt; zieht man ihn ans Licht, dann ist er verschwunden, oder hat sich in werthlosen Stoff verwandelt. Die beste Würdigung, selbst die gründlichste Widerlegung des

Werks, wäre ein verständlicher, folgerechter Auszug. Aber zu dieser Riesenarbeit versteht sich wohl kein Mensch, der ihr gewachsen wäre. Nur ein Herkules, dazu verdammt, mistet diesen Stall des Augias, den sich Herr von Haller dagegen rühmt reingefegt zu haben.» Gefreut dürfte sich der greise Haller über diese Worte nicht gerade haben; es fehlte ihm in seinen alten Tagen überhaupt nicht an Belegen für die psychologisch so sehr begreifliche Erscheinung, dass ihm im Streit oft mit demselben Maasse gemessen wurde, mit welchem er selbst zuerst gemessen hatte. Im übrigen ist die Weitzel-sche Besprechung nichts weniger als eine «Riesenarbeit». Richtig ist, dass bei einem so eigenartigen, von der ganzen bisherigen Litteratur abweichenden, in sich abgeschlossenen und abgerundeten Geistesprodukt wie dem Haller'schen Werk eine genauere Inhaltsdarstellung nöthig war, dass der Beurtheilung zuerst eine Darstellung des Kernes der Theorie vorhergehen musste, am besten in der Gestalt eines «folgerechten Auszugs», der im vorigen angestrebt wurde..... Eine ausführlichere Darstellung erheischten der erste Band mit der Geschichte und Widerlegung der älteren Schriften und der Aufstellung der allgemeinen Principien des neuen Staatssystems, sowie die Anwendung der Principien auf die Monarchie, insbesondere auf die Patrimonalstaaten im zweiten Band, weil hier die Souveränetätslehre zu Tage tritt. Die Krieger- und Priesterstaaten und die Republiken konnten kürzer behandelt, die Erörterungen der Makrobiotik der einzelnen Staatsgattungen als für unsern Zweck nicht inbetracht kommend ignoriert werden.

Dass die «Restauration» grosses Aufsehen erregte, beweist die umfangreiche Litteratur, die deren Beurtheilung zum Gegenstand hatte; dass die Beurtheilung selbst schwierig, beweist die gänzliche Verschiedenheit der Urtheile selbst. «Selbst jetzt nach einem Menschenalter», schrieb Robert von Mohl im Jahre 1855, «ist noch kein allgemeines Verständniss erreicht oder auch nur in Aussicht. Während noch jetzt das Buch von den Einen bis zum Himmel erhoben wird, verdammen es Andere in den Abgrund.» Eine ausführlichere Besprechung des Handbuchs der allgemeinen Staatenkunde, zu dem die später erschienene «Restauration» nur eine weitere Ausführung des hier in den Grundzügen Angedeuteten ist, bringt der Jahrgang 1808 (Bd. II, p. 1068–1104) der Göttingischen gelehrten Anzeigen. Das «Handbuch» hatte weder damals noch später viel Beachtung erfahren und wird, zum ausdrücklichen Bedauern Mohls, «kaum mehr als etwas Anderes, denn als eine bibliographische Merkwürdigkeit angesehen», obwohl es zu einer übersichtlichen Bekanntschaft mit Haller's Lehre ungleich besser

taugt als das spätere grössere Werk, dessen so oft ermüdende Weitschweifigkeit es ganz vermeidet. Der Grund, dass das Buch mit Gleichgültigkeit und Stillschweigen aufgenommen wurde, scheint Mohl theils in der Neuheit der Lehre zu liegen, theils daran, dass die Rechtsphilosophie damals vollständig unter der Herrschaft Kant'scher Ideen stand, während der Göttinger Recensent, Rehberg, gerade aus der von der herrschenden Naturrechtslehre abweichenden Theorie die Pflicht zur Besprechung entnahm, und — aus der Dankbarkeit gegen Haller's berühmten Grossvater, Albrecht von Haller, den «Humboldt des 18. Jahrhunderts», der früher Professor in Göttingen und Präsident der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, unter deren Aufsicht die Anzeigen standen, gewesen. Man will «dem Bestreben seines Enkels nach gleichen Verdiensten Gerechtigkeit widerfahren lassen, und sein Bemühen, erkannte heilsame Wahrheiten zu verbreiten, unterstützen.» Rehberg's Kritik stellt sich zur Aufgabe die Beurtheilung, «in wie weit die aufgestellte Theorie für ein völlig befriedigendes System des natürlichen Staatsrechts gelten könne: um dadurch etwas zu der Beförderung der gründlichen Einsicht beyzutragen, welche den edlen Zweck des Verfassers ausmacht.» Diese Besprechung des Handbuchs, die man eine wohlwollende nennen kann, ist wohl die einzige gewesen und geblieben; die «Restauration» dagegen hat ihre eigene Litteratur. Eigens ihrer Bekämpfung bestimmt sind die Schriften von Krug, Escher und Riedel. Leidenschaftlich und bissig wie die Restauration selbst waren auch diese Veröffentlichungen gegen dieselbe. Auch der obengenannte Weitzel widmet in seiner Geschichte der Staatswissenschaft Haller einen Paragraphen (59), der aber nicht in die Tiefe geht und nur wegen seiner leidenschaftlichen Polemik interessant ist. Von nicht höheren Gesichtspunkten beherrscht und ebensowenig erschöpfend sind Struves Ausführungen. Unstreitig bedeutend, wissenschaftlich und objektiv aber sind die Besprechungen von Stahl und Leo. Auch diese beiden sind zwar keineswegs erschöpfend, aber sie beschäftigen sich doch mit dem Grundgedanken, mit der Tendenz Haller's, mit den Konsequenzen seiner Lehre für die Wissenschaft und das Leben und erkennen das wenigstens beziehungsweise Richtige an, ohne die Grundlage zu billigen. Die wissenschaftlichste und zugleich erschöpfendste Kritik hat Mohl in seiner Biographie Haller's geliefert. Von anderen Besprechungen sind noch zu nennen diejenige Fichte's, die Ausführungen der Allgemeinen Deutschen Biographie, Hartmann's Galerie, Scherer's Erinnerungen, der Artikel in Bluntschli's Staatswörterbuch, die Rektoratsrede Munzinger's u. a. m. Adam Müller verkündete 1817 in seinen deutschen Staatsanzeigen mit hoher

Begeisterung das Erscheinen des Restaurationswerks, und noch manche andere Staatsmänner und Gelehrte, ein Leopold von Stolberg, Jarcke, Philipps, Ringseis, Hurter, Bonald u. a. mehr begrüssten Haller als den Retter der Gesellschaft. Alle diese Urtheile sind höchst verschieden ausgefallen, selten unbefangen und fast nie erschöpfend. Eine völlig befriedigende, die «Restauration» in ihrer ganzen wissenschaftlichen Bedeutung umfassende Kritik ist noch zu schreiben. In einer gross angelegten, wirklich wissenschaftlichen Biographie Hallers dürfte sie nicht fehlen. Hier kann es sich nur um eine gedrängte übersichtliche Würdigung des Restaurationswerkes handeln zum bessern Verständniss der Haller'schen Staatsidee.

Die «Restauration der Staatswissenschaft» ist zu prüfen auf ihren litterargeschichtlichen und kritischen, auf ihren systematischen und auf ihren stofflichen Werth.

Was zunächst den litterargeschichtlichen und kritischen Theil des Werkes betrifft, so ist derselbe völlig werthlos. Auf langen fünfundsiebzig Seiten schmäht und beschimpft Haller fast sämmtliche grosse Staatsrechtslehrer von Grotius und Böhmer bis auf Kant und Fichte, — bloss weil sie die Vertragstheorie vertreten, und selbst dieses eine Kapitel wird oberflächlich und unzusammenhängend behandelt; von einem Eindringen in die Systeme, von einer dogmengeschichtlichen Entwickelung ist keine Rede. Aber auch die Kritik der Vertragstheorie insbesondere ist nicht gefördert worden. Hätte Haller nachgewiesen, dass es geschichtlich und wissenschaftlich falsch ist, die Gründung der Staaten durch Vertrag einzelner als die einzig mögliche und einzig wirkliche darzustellen, so wäre das, zu Anfang des Jahrhunderts, ein Verdienst gewesen. Der versuchte Beweis aber der völligen Unmöglichkeit der Staatsgründung durch Vertrag musste misslingen. Die Geschichte, und besonders die neuere, weist zahlreiche Fälle solcher Konstituirungen auf; alle Haller'schen Einwendungen aber, dass es sich nur um eine Umänderung, nicht um eine Neugründung gehandelt habe, sind evident nichtssagend. Das Schlimmste aber für Haller's Beweisführung ist, dass er selbst der Vertragstheorie nicht entgeht. Seine drei Arten von

Monarchien gründet er auf eine allmählige Anhäufung von beitretenden Einzelnen und Körperschaften und nimmt hierbei, zwar nicht als einzige Möglichkeit, aber doch als rechtlich denkbar und geschichtlich sich ereignend vertragsmässige Vereinigung an. Bei einer Masse von Einzelverträgen ist aber gerade wie bei einem allgemeinen Vertrage das Vertragsverhältniss rechtlich die Grundlage. Aber noch mehr! Während er bei den Fürstenthümern der Vertragstheorie nicht entgeht, nimmt er bei der Gründung der Republiken, wo er ganz unumwunden die erste Gründung durch freiwillige Vereinigung Einzelner zugibt, zu dieser Theorie geradezu seine Zuflucht.

Viel günstiger muss man über den zweiten Punkt, die Bedeutung der «Restauration» für die Systematik des allgemeinen Staatsrechts, urtheilen. Herrschend war damals noch der althergebrachte Unterschied von Monarchien, Aristokratien und Demokratien. Wich man von der Logik der Zahlen ab, so hatte man doch kein höheres, alle Staaten umfassendes Prinzip an deren Stelle zu setzen. Den bisher gezogenen Kreis hat Haller durch die Darstellung einer Reihe von Staatsarten, die in jenem gar keine Stelle gefunden hatten, erweitert und sich dadurch unstreitig ein grosses Verdienst um die gesammte dogmatische Staatswissenschaft erworben. Haller's Verdienst besteht aber nicht allein in der unmittelbaren Verbesserung und Ergänzung, sondern auch vorzüglich in den nothwendigen weiteren Folgen: es war wissenschaftlich unmöglich geworden, in dem alten engen Geleise zu bleiben; hat man es aber einmal verlassen, so muss auch ein folgerichtiges Denken zu einer allumfassenden Lehre führen. Allerdings hat Haller dies weder erkannt noch gewollt. Er wollte ja die wissenschaftliche Vernichtung des Rechtsstaats und dessen Ersetzung durch seine Staatsgebilde, und nur weil ihm weder Vernichtung noch Ersetzung gelangen, war die Erweiterung, die ihm gelang, eine gelungene, eine nützliche. Er glaubte, eine epochemachende Erfindung gemacht zu haben, aber keineswegs

genialer als seine Vorgänger, hatte er nur bisher vernachlässigte Eigenthümlichkeiten an dem schon bestehenden Werk herausgefunden; er hielt sich auch nachher noch für den Schöpfer, und gerade darum ist ihm, wenngleich seine Schöpfung von innewohnendem Nutzen war, das Erfinderpatent versagt worden.

Nicht so einfach ist die Beantwortung der dritten Frage, welcher stoffliche Werth der «Restauration« zukomme. Haller's politische Ansicht ist offenbar entstanden aus der Opposition gegen die von Frankreich ausgehenden ideokratischen Lehren. Diese waren der gerade Gegensatz des bestehenden, historisch erwachsenen französischen Reiches; ihre Basis war der Ausspruch, dass alle Menschen ursprünglich gleich frei geboren seien, dass alle Ungleichheit, alle Freiheitsbeschränkungen nur entstehen dürfen durch Entschluss der Masse, welcher, in Berücksichtigung der ursprünglichen Gleichheit, nur durch Stimmenmehrheit zustande kommen könne. Dieser mechanischen, arithmetischen Architektur politischer Verhältnisse gegenüber, die er hasste, wollte Haller die Gewalt natürlich sich entwickelnder Verhältnisse zur Geltung bringen. Die abstrakteste Fassung der in der französischen Revolution wirkenden Ideokratie hatte in Deutschland stattgefunden durch den Illuminatenorden und die Darstellung von dessen Geschichte und Grundsätzen durch den Abbé Barruel hat nach Leo's Ansicht ohne Zweifel auf Haller den grössten, aber nicht den wohlthätigsten Einfluss geübt, denn die Barruel'sche Darstellung bestimmte ihn auch, «sein Streben auf eine abstrakte Spitze zu treiben, so dass er, indem er den hohen Werth des Unmittelbaren geltend machte, doch das unmittelbare Dasein und das geistig gerechtfertigte Dasein völlig identifizirte, und bei der weiteren Entwickelung seiner Ansicht das Staatsrecht demzufolge völlig in den Kreis des Privatrechts hineinzog». Dies ist die eine üble Einwirkung. Die andere geht von einer anderen Seite des Barruel'schen Werkes aus: der Abbé schreibt nämlich die revolutionäre Richtung in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts einzig

und allein der weiten Verbreitung geheimer Gesellschaften zu: ein Grundirrthum, der sich durch die ganze «Restauration» hinzieht, betreffs des Zusammenhangs der Wissenschaft mit dem Leben. Haller meint, die Wissenschaft mache das Leben, während doch umgekehrt das Leben die Wissenschaft macht.

«Kain erschlug seinen Bruder», schreibt Krug, «und entzog sich der Herrschaft seines Vaters. Das ist das Urbild aller Revolutionen im Kleinen. Hatte Kain etwa den Grotius de jure belli oder Rousseau's contract social gelesen? Man muss wirklich das menschliche Herz sehr schlecht kennen, wenn man sich einbildet, es entlehne die Triebfedern seiner Handlungen aus irgend einem Kompendium der Moral oder Politik! Staatsumwälzungen hat es von jeher, lange vor jener Theorie gegeben, sobald nur der Stoff dazu im Leben selbst gegeben war. Sie dennoch aus der blossen Theorie ableiten wollen, hiesse ungefähr ebenso viel, als ein Donnerwetter mit seinen zerstörenden Wirkungen aus der Physik ableiten, weil diese etwa in der Elektrizitätslehre einige falsche Sätze aufgestellt habe».

Das πρῶτον ψεῦδος soll nach Haller die Lehre vom Naturstande sein. Einer der leidenschaftlichsten und unnachsichtigsten seiner Kritiker, der keine Idee, keinen Satz der «Restauration» bestehen lassen möchte, der aber selbst noch ganz unter dem Einfluss des Naturrechts stand, glaubt Haller folgendermassen widerlegen zu können: «Haller übersieht, dass unter dem Naturstand nichts anderes zu verstehen ist als der ausserbürgerliche; dass sein Gegensatz also nicht der gesellige, sondern der bürgerliche ist. Auch im Naturstand gibt es allerlei gesellige Verhältnisse; so lange sie aber nicht die Vollkommenheit eines politischen Gemeinwesens erreicht haben, so lange besteht der Natur-, d. h. der ausserbürgerliche Stand. Die innere Natur des Menschen treibt ihn als ζῶον πολιτικόν nicht bloss zum geselligen Leben überhaupt, sondern auch zu derjenigen Form desselben, die das bürgerliche oder politische Leben heisst.

Die blosse Natur ausser oder in dem Menschen erschafft aber den Bürgerstand nicht, sondern es bedarf dazu einer aus dem freien menschlichen Willen hervorgehenden Mitwirkung des Menschen. Das «Natürliche» wird also weder dem Un-, noch dem Wider-, noch dem Uebernatürlichen entgegengesetzt, sondern dem Positiven. Uebrigens schreibt Haller, Bd. I, p. XX: «Bei jenem Entwurfe ging ich von einem einzelnen Menschen aus, der entweder unabhängig sei oder es in der Folge werden könnte, und untersuchte, wodurch und inwieweit er über andere Menschen herrschen könne, ohne dass er ihnen etwas von dem ihrigen nehme» .... Warum sollte nun diese Haller'sche Voraussetzung wissenschaftlich erlaubt sein, eine andere es aber nicht sein?» (Krug.)

Einen zweiten, ebenso gefährlichen Irrthum erblickt Haller im Lehrsatz von der Freiheit und Gleichheit, gesteht aber nach vielem Hin und Her endlich zu, dass es angeborene Menschenrechte gebe und dass insofern einer dem andern gleich und also auch frei sei (Rest. I, 291/92). Er will dies nur nicht als öffentliche Lehre aufgestellt, sondern den Weiseren vorbehalten und der Menge bloss die Resultate mitgetheilt wissen, wegen der schrecklichen Missverständnisse, die über diese abstrakten Begriffe möglich seien!

Der allergefährlichste Irrthum endlich ist nach Haller's Meinung die Lehre von der Volkssouveränetät, vom Contractus socialis und der dadurch delegirten Gewalt. Zunächst zum Restaurationsbegriff des Volkes! Dieses soll ein Aggregat von Untergebenen sein. Haller nennt es einmal (I, 322) eine grosse kollektive Bestie, gewöhnlich ein Aggregat dienstbarer und verpflichteter Menschen. Später verwirft er selbst den Satz, dass die Unterthanen keine Rechte, sondern nur Pflichten haben; muss aber nicht, wenn der Einzelne Rechte hat, auch die Gesammtheit Rechte haben, muss sie nicht statt einer willenlosen Masse etwas Willensfähiges, statt einer Heerde eine Person sein? Der Souverän soll ferner vor dem Volke sein wie der Vater vor den Kindern; er soll buch-

stäblich der ποιμὴν λαῶν sein. «Gehört aber denn die königliche Familie, aus der er hervorgeht, nicht einem Volke an? Und gibt es nicht manchmal vorübergehend Völker ohne Könige, nie aber einen König ohne Volk, er müsste denn ein blosser Titelträger sein wie Napoleon I. auf St. Helena?» Im Staat soll es ferner nur ein Aggregat von Privatverträgen, aber keinen Staatsvertrag geben. «Die Annahme eines Vertrags ist nun keineswegs mit Erfahrung und Geschichte im Widerspruch, wie die Restauration behauptet, sie ist aber auch an sich nicht für den Staat und dessen Oberhaupt mit Gefahr verbunden, wie die Restauration ebenfalls behauptet. Jedenfalls beruhte die Souveränetät auf einem Vertrag ebenso sicher wie auf eigener Macht, die ebenfalls durch eigene Macht wieder umgestossen werden könnte.» (Krug.) etc. etc.

Doch nun zu Haller's Lehre! Anstatt vorsichtig zu prüfen, wie die Grundsätze über das Recht der Menschheit in der Wirklichkeit angewandt werden können, ohne durch innere Widersprüche sich selbst und die bürgerliche Gesellschaft zu zerstören, glaubten die Schriftsteller der Revolution aus Theorien deduziren zu können, wie die Welt beschaffen sein sollte. Ein langer Weg war in dem Labyrinthe schon zurückgelegt; es war ein falscher. Der Kontrerevolutionär Haller schlug einen andern ein: er ging aus von der unvermeidlichen Abhängigkeit der Menschen von einander. Dieses Gesetz, dass der Stärkere herrsche, der Schwächere gehorche, verfolgt er durch alle verwickelten Gänge der bürgerlichen Gesellschaft, und da es ein wahres Naturgesetz ist, so sind auch seine Anwendungen wahr. Aber trotz der Wahrheit erschöpft Haller's Ansicht doch nur eine Seite der Dinge. Immer stösst man auf einen Punkt, wo noch etwas fehlt, weil die natürlichen und gerechten Ansprüche der Menschen auf Unabhängigkeit und Freiheit, die allenthalben mannigfachen Einschränkungen unterworfen sind und sein müssen, hier ganz abgewiesen werden. Soweit das menschliche Wohl von der Erhaltung des Bestehenden und Verleihung neues Guten durch weise Anwendung der Macht

des Höheren abhängt, sind Haller's Lehren vortrefflich. Auch hat es unbedingt Zeiten gegeben, wo die Völker, in religiöser Verehrung des Hergebrachten, sich nie fragten, ob etwas anders oder besser sein könnte, und diese Zeiten waren vielleicht die glücklichsten; aber sie sind vorbei. Woher weiss aber Haller, dass das aus dem Zusammentreffen von Macht und Bedürfniss entstehende Herrschaftsverhältniss immer der Gerechtigkeit ganz gemäss ist und immer zu beiderseitigem Vortheil besteht, wie er uns doch versichert? «Und wie kann Haller behaupten, dass ein allgemeiner, hinreissender Hang den Menschen treibe, sich der Herrschaft des Stärkeren zu unterwerfen, da nicht einmal ein Thier diesen Hang besitzt?» Aber Haller kennt noch ein anderes Gesetz, das Pflichtgesetz: «Meide Böses und thue Gutes!» Das ist aber doch ein Satz der Moral und nicht des Staatsrechts und bezieht sich auf alle Menschen. Wer hätte jemals daran gezweifelt, dass der Stärkere ebensowohl wie der Schwächere dem Sittengesetze unterworfen ist? — «Den möglichen Missbrauch der höchsten Gewalt», sagt Haller, «durch menschliche Einrichtungen hindern oder gar unmöglich machen zu wollen, ist ein Gedanke, der nur dem Dünkel unserer Zeiten hat einfallen können, ein Problem, dessen Auffassung schlechterdings unmöglich ist, das sich sogar selbst widerspricht. Die Schwierigkeit kann höchstens zurückgeschoben, nie aufgehoben werden». Wer hat je daran gedacht, den Missbrauch der höchsten Gewalt durch menschliche Einrichtungen unmöglich machen zu wollen? Was aber die Hinderung des Missbrauchs der höchsten Gewalt betrifft, so hätte ein Blick auf England und die nordamerikanischen Freistaaten und hinwiederum auf die Türkei und Persien Haller überzeugen können, dass dieselbe weder unmöglich, noch in sich widersprechend ist. «Daher ist und bleibt es ewig wahr», fährt Haller fort, «dass der Missbrauch der höchsten Gewalt nur allein durch Religiosität und Moralität, d. h. durch die freiwillige Anerkennung und Verehrung des natürlichen Gesetzes der Gerechtigkeit und Liebe gezügelt werden

könne». «Wenn Haller davon überzeugt war, wesshalb hat er dann nicht lieber über Religiosität und Moralität statt über Staatswissenschaft geschrieben?» — Aber die Restauration kennt noch ein anderes, ebenso allgemeines Naturgesetz: dass der Mächtigere, welcher herrscht, der Edlere sei (I, 365 ff.), und dass die Kräfte meist nur gegen Gleiche oder Höhere gemissbraucht werden. Misshandlung einzelner Schwächerer erlaubt sich zwar nur ein verächtlicher Geist. Aber ist es nicht eine gewöhnliche Erscheinung, dass mächtige Personen, Stände, Korporationen alle Mittel anwenden, um die Schwächeren zu hindern, stärker zu werden und Kräfte zu erlangen, mit denen sie die unbilligen Ansprüche jener bestreiten können? Und die grausamen späteren römischen Kaiser, die eine grenzenlose weltliche und geistliche Macht in sich vereinigten? Und hat Haller ganz vergessen, dass Jesus der niedrigste und machtloseste, aber auch der edelste und beste Mensch war?

Haller stellt durchweg nur wohlthätige Wirkungen einer herrschenden, schützenden Macht auf. Dazu gab vielleicht die Republik Bern die Vorlage ab; das Uebrige des Bildes stammt aus seinem persönlichen Gefühl dessen, was ein Mächtiger leisten kann. So ehrlich Haller es aber auch meinen mag, er kommt mit seinem ersten Satz, dem Naturgebot, dass der Stärkere herrsche, der Schwächere gehorche, nicht aus: Mit der schwindenden Ueberlegenheit des Herrschers müsste auch sein Ansehen aufhören, mit der Stärke des Volks schwände die Gewalt des Königs; damit wäre sogar die französische Revolution gerechtfertigt! «Durch veränderte Umstände», schreibt Haller (I, 339), «wenn die Macht des Einen oder das Bedürfniss des Andern aufhört, der Grund der Herrschaft oder der Dienstbarkeit wegfällt, können sogar die Subjekte wechseln, es kann der Freie dienstbar und der Dienstbare frei, der Mächtige schwach und der Schwache mächtig werden». Da nun das Volk als Masse dem Souverän gegenüber immer die grössere Macht hat, so hätte es nach dieser Theorie

auch immer das grössere Recht und dürfte den Souverän ebenso aus eigener Macht absetzen, wie sich dieser aus eigener Macht eingesetzt! Gefährlicher wie dieser Satz des Restaurators war keiner im ganzen Revolutionsprogramm! Dahin also gelangte Haller, indem er unter Ausserachtlassung des in Entstehung und Fortdauer der Staaten ebenso wichtigen Momentes der Vernunft, der Sitte, seinen Staat nur auf das eine Moment äusserer Ueberlegenheit gründen wollte, und dahin musste er gelangen.

Aber Haller fügt noch einen zweiten Satz hinzu, den Satz von der privatrechtlichen Natur der Herrschergewalt. Das ist der eigentliche Kern seiner Lehre, sein ganzes System ist nur die Anwendung dieses einen Satzes: die durch Ueberlegenheit erlangte Macht besitzt der Herrscher nun als sein Recht, sie darf fortan ihm und seinen Erben von Niemandem mehr entrissen werden, sie ist ein Privatrecht, wie jedes andere Privatrecht und nur aus diesem Grunde unverletzlich. Damit glaubt Haller die Unverletzlichkeit der Obrigkeit wieder hergestellt zu haben, und meint, der Hauptfehler von Naturrecht und Revolution hätte darin bestanden, dass sie den Staat und alle Regierung in ihm als etwas Oeffentliches betrachteten. Nach Haller führt jeder mächtige Höhere und also auch die Obrigkeit bei Besorgung öffentlicher Angelegenheiten doch nur ihre eigene Sache. Diese Vorstellung ist theoretisch nicht minder irrig wie der Satz des Naturrechts von der dem Herrscher delegirten Gewalt und in ihren Konsequenzen nicht minder gefährlich wie jener. Bei der Verwickelung aller menschlichen Angelegenheiten ist es ganz unmöglich, dass der Mächtigste in öffentlichen Dingen für sich handle, ohne zugleich die Angelegenheiten aller derer mit sich fortzureissen, die in untergeordneten Verhältnissen zu ihm stehen. So wenig die Unterthanen, wie die Naturrechtler meinen, vermöge ihres ursprünglichen Menschenrechts angeerbte Verhältnisse aufheben können, ohne die Rechte ihrer Mitbürger und ihrer Oberen zu beleidigen, ebensowenig kann der Fürst seine Verwaltung der öffentlichen

Angelegenheiten willkürlich führen, ohne das Eigenthum und die übrigen Rechte der Unterthanen zu verletzen. Haller (I, 34) nimmt denn auch an den «in der ganzen Geschichte vorkommenden Käufen, Verkäufen, Täuschen, Schenkungen der Staaten etc.» keinen Anstoss und tadelt diejenigen, welche behaupten, dass «delegirte Gewalt sich eigenmächtig weder abtreten noch veräussern lässt, und die Menschen keine Waare sind, die man verkaufen oder vertauschen kann». Die Privatrechte eines Erbfürsten sind auf mannigfaltige Art mit seinen Regierungsrechten verwickelt; aber weit entfernt, dass dadurch letztere die Natur ersterer annehmen könnten, ist vielmehr offenbar, dass die freie Disposition über das Privateigenthum des Fürsten selbst durch jene Verwickelung sehr beschränkt wird. Denn wenn der Mächtigste und Begütertste Fürst geworden ist, weil er der Begütertste und Mächtigste war, wie es in der deutschen Geschichte so häufig vorkam, wie könnte er es dann bleiben, wenn er sein Familiengut verloren hat?

Der zweite Satz in Haller's rechtsphilosophischer Grundlegung des Staats, dass die Staatsgewalt ein blosses Privatrecht sei, ist also völlig falsch, weil er, gerade wie das von ihm bekämpfte Naturrecht, die höhere Ordnung und Bestimmung der Lebensverhältnisse übersieht. Alle rechtlichen Bande erscheinen als völlig gleichartig, der ganze gesellige Zustand löst sich auf in eine Menge vereinzelt neben einander stehender Rechte ohne organisches einheitliches Band und innere Durchdrungenheit (Stahl). Die Heiligkeit der Staatsgewalt wollte Haller wieder herstellen; da sich diese aber bloss auf ihren höheren ethischen Beruf gründet und daher aufhören muss, sowie die Staatsgewalt ihre Macht nicht für diesen, sondern nur zu ihrer eigenen Befriedigung hat —, so hat im Gegentheil Haller die Staatsgewalt entheiligt. Als «öffentlich» erschien ihm das, was durch das Volk und für das Volk besteht, und um die Staatsgewalt der Willenssphäre des Volks zu entwinden, um der Revolution wissenschaftlich entgegen-

zutreten, leugnete er den öffentlichen Charakter der Obrigkeit und gab sie dem Fürsten als ein Privatrecht. Leider hatte Haller, ebenso wie von Naturrecht und Revolution, einen irrigen Begriff vom Oeffentlichen!

«Haller hat unendlich viel gelesen und gelernt», schreibt Weitzel, «er ist in dieser Hinsicht ein reicher Mann zu nennen, nur liegt der Reichthum verworren und verwirrend durcheinander. Sein Werk gleicht den Wohnungen jener einfachen Stämme, wo der Hausrath und das Hausgesinde, liebes Vieh und Menschen, Küche und Keller, Stall und Speicher in einem und demselben Raume sind». Haller's historische Ansichten sind zweifelsohne fruchtbar; die Begriffe von Patrimonialrechten, von Rechten der Heerführer und geistlichen Rechten finden sich alle in der deutschen Geschichte und in anderen auf mannigfaltige Art untereinander gemischt. Schwerlich aber dürfte ein Land von grösserem Umfang für einen reinen Patrimonial- oder Militärstaat gelten können. Neben der Abhängigkeit von Mächtigen, worauf Haller's ganzes System aufgebaut ist, weist die Geschichte viele Züge einer ganz anderen Verbindung im Staate auf. Weder kollektive Verhältnisse des Unterthanen zum Landesherrn, noch Staatskörper, die zu gewissem Antheil an öffentlichen Angelegenheiten berechtigt sind, gibt es bei Haller. Schon die germanischen Völker bei Tacitus, qui reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt, und bei denen de rebus majoribus omnes, de ceteris primores deliberant, ferner die sächsische Volksverfassung, die fränkischen März- und Maifelder harmoniren nicht mit Haller's Darstellung. Gemischte Verfassungen mit hochberechtigten, republikanisch gebildeten Körperschaften sind nach Haller's Theorie ganz unstatthaft; die englische Verfassung konnte man in seinem System nicht unterbringen, Monarchien können, nach Haller's Ausspruch, keine Konstitutionen haben (Rehberg).

Das Vorbild seiner Lehre nahm Haller aus dem Zustande des Mittelalters, ganz besonders aus den deutschen Territorien.

Da finden sich genau die Züge, die er als die gesunden und die vollendeten anpreist: willkürliche Theilung und Veräusserung des Landes, patrimoniale Regierung, bloss fürstliche Diener, fürstliche Fehden, fürstliche Revenüen, und dagegen keine Militärkonskription, keine Besteuerungsgewalt, endlich Fehderecht der Privaten und der bewaffnete Widerstand gegen den Landesherrn. Allein diese deutschen Territorien waren nicht Staaten im vollen Sinne, sie waren nur Provinzen, ursprünglich gewissermassen nur Grundherrschaften des deutschen Staates, und . . . . selbst in ihnen war der privatrechtliche Charakter nicht so grell und allein bestimmend, als er in Haller's Lehre sich darstellt, nach der selbst die Handhabung der Justiz ein fürstliches Privatrecht von beliebigem Gebrauch ist; es gab immerdar auch öffentliche Nothwendigkeiten für den Landesherrn (Stahl). In keinen fürstlichen oder republikanischen Patrimonialherrschaften stand je das staatliche Leben lediglich auf dem Standpunkte der Privatverhältnisse. Der Ausgangspunkt ist freilich für den Einzelnen ein privatrechtlicher, aber indem die unzähligen Einzelverhältnisse alle nach einem und demselben Mittelpunkt streben, fliesst aus diesem gemeinschaftlichen, Alle umfassenden Zentrum ein, wenn auch geringes, einheitliches und gleiches Fluidum in die einzelnen Strahlen und bis in ihre Ausläufe zurück. Ausserdem treibt die geschichtliche Weiterentwickelung in allen Staaten und trieb auch in den deutschen Territorien von Anfang an dahin, diesen privatrechtlichen Charakter zu überwinden, und die Kirche als Vertreterin höherer Beherrschung hat in dieser historischen Fortbildung eine grosse Rolle gespielt. Gerade das älteste Element im mittelalterlichen Staat, dasjenige, das schon in jener Zeit sich überlebt hatte und überholt war, nahm Haller zur ausschliesslichen Grundlage seiner Staatsgebilde, seine Zeichnung ward daher eine mittelalterliche Karikatur.

Mit Unrecht beschuldigt man Haller, dass er fürstlichen Absolutismus wolle und lehre, dass er den Fürsten nur Rechte, den Unterthanen nur Pflichten zuweise. Es gibt im Gegentheil

gar keine allgemeinen, aus dem Begriff der Staatsgewalt fliessenden Unterthanenpflichten; fürstliche und Unterthanenrechte sind als Privatrechte völlig gleichartig; er gibt den Unterthanen sogar das jus resistentiae im äussersten Nothfalle und unterstellt die Fürsten ausdrücklich und wiederholt dem Sittengesetz: aber es gibt auch keine allgemeinen, aus der Natur der Staatsgewalt fliessende Regentenpflichten, nicht einmal zur Gesetzgebung, überhaupt keine rechtliche Verpflichtung des Fürsten in Bezug auf irgend welches dringende Bedürfniss staatlichen Zusammenlebens! Und insofern führt das Haller'sche System thatsächlich zu Rechtlosigkeit! Keine Stände, keine Reichsversammlungen, keine Staatsgerichtshöfe, dafür aber Kabinettsjustiz! Verfassungsgesetze erklärt er für vollständig untauglich zur Verhinderung des Missbrauchs fürstlicher Gewalt, ja eher für schädlich als nützlich; der Ungerechtigkeit soll man im Keime zuvorkommen, wie, sagt er uns nicht; kann man sie nicht hindern, dann soll man sich von der schädlichen Gewalt entfernen, denn «der Himmel ist überall blau, wo Gerechtigkeit und Liebe herrschen!» Also Flucht und Trennung, zu allen Zeiten für das höchste politische Unglück erachtet, ist der letzte Trost dieser trostlosen Politik — «und endlich stets auf die göttliche Hülfe vertrauen, welche nach den ewigen Gesetzen der Natur grosse Ungerechtigkeiten nie und nirgends in die Länge bestehen lässt» .... Dieser Satz ist die Bankrotterklärung der Haller'schen Lehre.

Aber Haller hat nicht allein gelehrt, er hat auch gewollt; er wollte uns nicht einen Staat, ein Volk auf einer niederen Stufe staatlicher Bildung zeichnen, sondern er wollte die Wissenschaft und durch sie die Wirklichkeit restauriren, und er hofft, dass Gott sein Werk begünstigen wird, und sieht «den endlichen Triumph seiner Doktrine mit unerschütterlichem Glauben voraus». Er will einen alten Staatsgedanken, der längst dem Volk nicht mehr genügt und sein Recht, zu sein, verloren hatte, jetzt gewaltsam wieder zurückführen und zur Geltung bringen. Volksvertretung,

Staatsgerichte, überhaupt alle die Garantien des Rechtsstaates will er abschaffen und uns andere ertheilen, wie Freiheit von Steuern und Konskriptionen, die jetzt thatsächlich nicht mehr möglich sind. Nicht der Gegenwart, sondern der Vergangenheit räumt er die Befugniss ein, zu bestehen. Und mit prophetischem Geiste weissagt er die Schicksale seines Restaurationswerkes, das er in die Welt sendet, «um zu bringen, nicht den Frieden, sondern den Krieg», weissagt er den gewaltigen Kampf, der, sollte er auch Jahrzehnte dauern, zuletzt zuverlässig vom Sieg gekrönt sein wird; «dann aber wird er bringen den dreifachen Frieden, dessen wir benöthigt sind: den Frieden der Fürsten unter einander, den Frieden zwischen den Fürsten und ihren Völkern, den Frieden zwischen allen Menschen und im Innern jeder Familie selbst; einen Frieden, den das Schwert allein nicht bewirken kann»...... Der Zweck ist ein riesenhafter, das Mittel zu seiner Erreichung, sechs Bände, ist naiv. Abbé Barruel! Abbé Barruel! — —

---

§ 14. Karl Ernst Jarcke.

So gross die Bewunderung Jarckes für Haller auch war, so viele Ideen er von ihm übernommen, der Ansicht des Meisters und Lehrers über das Verhältniss von Wissenschaft und Lehre tritt er doch nicht bei: er glaubt nicht, «es wohne der staatswissenschaftlichen und juristischen Lehre oder überhaupt einer auf dem Felde der blossen Erkenntniss liegenden Theorie die Kraft bei, die Welt umzugestalten: Nicht die Theorien des Verstandes sind es, welche die Geschichte machen, sondern die Begierden, die Neigungen und die Leidenschaften des Herzens der Menschen» (I, 47/48). Deshalb ist die Revolution nach ihm keineswegs bloss eine Frucht der falschen politischen Theorie, sondern die falsche Staatslehre soll, aus der Revolution geboren, in einem vitiösen Zirkel wiederum die Revolution erzeugt haben. Deshalb hält er die Revolution weder für «ein gelegentliches Unglück, noch eine zufällige Unart, in welche dieses Geschlecht verfallen und die das nächstfolgende sich auch wieder abgewöhnen könnte», sondern er glaubt, das Prinzip der Revolution sitze im Menschen so tief wie die Sünde und sei so alt wie die Sünde; die kommunistische Revolution sei ihrer Grundidee nach nichts als der äusserliche, politische und soziale Rückschlag einer Bewegung auf dem religiösen Gebiet, eine neue Phase in der grossen Protestation gegen die eine, allgemeine, sichtbare Kirche Christi (IV, 393—410). Sei es aber auch vielleicht eine eitle Hoffnung, von der Aufstellung und Verbreitung einer richtigen politischen Ansicht vom Staat einen tiefgreifenden oder gar restaurirenden Einfluss auf das Leben zu erwarten, so enthebe doch die Unsicherheit des praktischen Erfolgs niemals von der Pflicht, der wissenschaftlichen Wahrheit in allen ihren Formen und Beziehungen zu ihrem Recht zu verhelfen, während die praktischen Resultate lediglich der höheren Macht anheim zu stellen seien, welche die Schicksale des Menschengeschlechts lenke. Der unwiderlegliche Satz: dass jede Lehre im Lauf der Zeit nothwendig ihre Praxis haben werde, dürfte, wie er ein Motiv der Besorgniss sei, zugleich auch ein Element der Hoffnung für die Wirksamkeit der richtigen Lehre erhalten, wobei freilich ein Sterblicher die Frage nach Wann und Wie ebensowenig beantworten könne, als mensch-

licher Scharfsinn vorauszusehen im Stande sei, «ob die gehoffte Restauration der Gesinnung noch zeitig genug eintreten werde, um von dem jetzigen faktischen Bestande des historischen und monarchischen Europas noch etwas und wie viel zu retten» (I, 195 ff.). Aber:

«Niemand hat weder das Recht noch die Macht, willkürlich rückwärts greifend ältere politische Formen aus ihrem Grabe wieder ins Leben zu rufen. Wären sie untergegangen, wenn der Geist, der sie einst belebte, nicht schon längst aus ihnen entwichen gewesen wäre? Wenn aber die uralten Prinzipien der christlich germanischen Gesellschaft noch lebendig sind, so werden sie sich auch vor dem Ende der Tage noch einmal in neuen Formen offenbaren. Aber in der Geschichte gibt es keine mechanische Restauration.» (IV, 144/5.)

Die Methode der Bearbeitung ist die historische: «der Staat ist eine geschichtliche Erscheinung; nur empirische Betrachtung kann über eine Thatsache Auskunft geben .... Wie in der Naturforschung liegt in der Geschichte der wissenschaftlichen Untersuchung die Frage nach jenen natürlichen Gesetzen der empirischen Erscheinung nahe. Das Naturgesetz als blinde, stumme Nothwendigkeit gedacht, legt an sich dem sittlich freien Menschen noch keine Pflicht auf, wie es ihm andererseits keine Rechte zu gewähren im Stande ist. Rechte und Pflichten haben eine tiefere Quelle. Das höchste Prinzip ist der Wille Gottes: .... Das allgemeine Staatsrecht muss, wie jede andere Wissenschaft, heute im Lichte des Christenthums betrachtet werden:

1. Die Lehre von den Pflichten gegen unsere Nebenmenschen wird uns in ihrer Reinheit und Wahrheit nur durch die christliche Offenbarung überliefert, eine Wissenschaft also, welche, wie das allgemeine Staatsrecht, ihrer Bestimmung nach die gegenseitigen Pflichten der Menschen in ihren geselligen Beziehungen lehren soll, baut in der Luft, wenn sie das in der christlichen Offenbarung ausgesprochene Gesetz Gottes nicht zu ihren Anfangs- und Ausgangspunkten nimmt;

2. aber hat die christliche Wahrheit die Aufgabe, alle menschlichen Verhältnisse zu durchdringen, sie neu zu beleben und zu gestalten; es ist das letzte Ziel der Menschheit, eine unter einem Hirten und in einem Glauben vereinigte Heerde zu sein. Das Christenthum ist also auch — als letztes und höchstes Ziel der Menschheit — das einzige und wahre Maass aller irdischen Zustände, der Prüfstein und Richtsteig für alle wahre Kritik des geschichtlich Gegebenen, der letzte und höchste Punkt, zu welchem die Wissenschaft, wie sie von ihm ausging, auch zurückführen muss.

Dies ist die Aufgabe, und wenn nicht alle Zeichen der Zeit trügen, so liegt es der Gegenwart oder der nächsten Zukunft ob, sie zu lösen» (I, 103/113).

Jarcke's Lehre über «die Entstehung des Staats durch die Natur» (III, 32 ff.) ist ganz Haller'sche Doktrin. Die Abstammung des Menschengeschlechts von Adam und Eva ist ihm eine Thatsache, womit «wahre Natur-, Geschichts- und Sprachkunde» übereinstimmen; «mit diesem einen geschichtlichen Faktum» sei die gesammte Basis des «falschen Staatsrechts widerlegt, und die Annahme, dass eine Anzahl von vereinzelten Individuen ohne Band, ohne Gesellschaft, ohne früheren Zusammenhang, nebeneinander in einem wilden, unorganischen Naturstande zusammengelebt haben, aus dem sie sich erst durch Vertrag und künstliche Erfindung des Staats, vermittelst ihrer eigenen Reflexion selbst retteten und erlösten, nicht bloss historisch widerlegt, sondern auch als ungereimt und unmöglich bezeichnet».

«Der kindliche Glaube, nach welchem im Anfange eine Menge vom Himmel gefallener, isolirter, unzusammenhängender, souveräner Rechtssubjekte einen demokratischen Urvertrag geschlossen haben sollen, findet nur in den Kantischen Kompendien und sonstigen philosophischen Formelbüchern, aber nicht in der Wirklichkeit einen Boden» (IV, 42). «Damit es ursprünglich souveräne, voneinander unabhängige Rechtssubjekte geben könnte, müsste überhaupt die menschliche Natur eine andere sein, als sie wirklich ist. Es müsste z. B. die Einrichtung bestehen, dass die Menschen auf den Bäumen wüchsen» (IV, 24/25).

Jarcke's Buchstabenglauben an die heilige Schrift erhellt am drastischsten aus folgender Bemerkung:

«Aus Kains welthistorischem Wort: soll ich meines Bruders Hüter sein? spricht bereits eine tiefdurchdachte Emanzipations- und Ablösungstheorie, und bei genauerer Erwägung findet es sich, dass die berühmte Unterredung, welche einst im Garten die Urmutter unseres Geschlechts mit der Schlange pflog, nichts als die erste . . . . Loge gewesen, in der das Wohl der Menschenrechte berathen ward» (IV, 406/7).

Auch Haller hatte seinen ersten Staat aus der biblischen Geschichte bezogen, aber während jener die Geselligkeit als den

Willen Gottes hinstellte, insofern als der einzelne Mensch als vereinzeltes Wesen und von jeder fremden Hülfe entblösst, gar nicht bestehen könnte, vielmehr unter allen Umständen fremder Hülfe und Dienste bedarf, geht Jarcke weiter und erklärt den Staat als «recht eigentlich und im ursprünglichen Sinn des Worts von Gott erschaffen». Die Familie also ist der erste Staat. Durch welche Entwickelungsmomente ist dann die Gesellschaft von jenem ersten und ursprünglichen einfachen Zustande an bis auf alle späteren, verwickelteren «und zum Theil bereits künstlichen Verhältnisse» gegangen? Die einzelnen Bilder der historischen Physiologie des Staats sind nach Jarcke folgende:

1. Die erste Familie (Adam und Eva), deren Nachkommenschaft, als der Stammvater starb, oder Noah mit seinen Söhnen und deren Familien.

2. Verschiedene Stämme, ursprünglich bloss aus Verwandten bestehend: Trennung von Esau und Jakob (Nahrungsmangel bei wachsender Menschenzahl), von Abraham und Lot (Streit unter einzelnen Stammeszweigen).

3. Ein fremdes, von aussenher sich ansetzendes Element: Glieder eines andern Stammes, die sich freiwillig zu Dienstleistungen verpflichten — oder unterworfene Feinde.

4. Erwerbung: a) eines bewohnten Landes durch Unterwerfung der Eingeborenen; b) eines unbewohnten Landes: Herrschaft kraft der Grundherrlichkeit über die später einwandernden Schwächern (Pharao verleiht Jakob und seinem Geschlecht das Land Gose) — Grund der freiwilligen Unterwerfung ist das Bedürfniss (nach Wohnsitzen) auf der einen, der Besitz oder die Möglichkeit, sie zu befriedigen, also Macht, auf der andern Seite.

«Neben der unmittelbar auf dem Familienverhältnisse beruhenden Macht des Stammesoberhauptes entwickelt sich also, als eine der ersten und ursprünglichsten Formen des Staates, die Grundherrschaft, der Patrimonialstaat ... Dieser aber beruht keineswegs und ebensowenig wie die Stammesverfassung auf einem gesellschaftlichen Vertrage gleicher, freier, vereinzelter Individuen, wiewohl hierbei zwischen dem ersten Besitzer des Grundes und Bodens und den später sich ansiedelnden Stämmen, Familien oder Individuen allerdings Verträge vorkommen können, welche die Unterwerfung von der einen, die Gewährung der Wohnsitze von der andern Seite aussprechen. Aber diese Verträge bilden nicht den Anfangspunkt des Staats, der schon vor ihnen durch die Existenz der Familie oder des Stammes und ihrer

Herrschaft über Grund und Boden besteht; sie erweitern allmählig den ursprünglichen Verband, sie sind nicht zwischen gleich Freien und Mächtigen geschlossen, sondern zwischen einem Mächtigen und einem Schwächeren, und übertragen endlich keine Gewalt, sondern erkennen ihr Vorhandensein an, und enthalten eine Unterwerfung unter eine schon vor diesem Vertrage und völlig unabhängig von demselben vorhandene Macht. Verträge solcher Art sind also, wo sie vorkommen, in allen Stücken das entschiedene Gegentheil des Sozialkontraktes, wie ihn der Pseudophilosophismus erfunden hat .... Auch der Patrimonialstaat ist mithin aus der Natur hervorgegangen, jedoch nicht in derselben ursprünglichen und unmittelbaren Weise, wie die Familien- und die Stammesverfassung, sondern unter der Einwirkung des in sich nothwendigen Naturgesetzes, welches in allen menschlichen Verhältnissen gilt:

> «dass der Mächtigere herrsche und der Schwächere diene» (III, 44/45, IV, 28/29 ff.).

«Im Laufe der Zeit verschwindet das instinktartige Bewusstsein der Stammeinheit, und es tritt, je nach der Verschiedenheit der Volksindividualität, das Priester- oder Herorenthum in die Stelle der alten Herrschaft des Stammesoberhauptes. So kann sich diese Verfassung in die theokratische hineinspielen. (In dem Stammesoberhaupte ist ursprünglich die Würde des Vaters, des Heerführers, des Priesters vereinigt; das Auseinandergehen dieser Bestandtheile charakterisirt den Fall des alten Stammeswesens.) .... Die theokratische Herrschaft kann aber auch auf anderem Wege entstehen: Die Geschichte zeigt, dass einzelne Männer als Wiederhersteller der alten, ursprünglich wahren, oder als Stifter einer neuen Religion aufgetreten, dass sie Gläubige um sich gesammelt, im Namen Gottes über sie geherrscht und auf religiöser Grundlage einen unabhängigen Staat gestiftet, dessen Verfassung sie im Geiste der Theokratie und für den Zweck desselben ordneten. So Moses. Als endlich der Sohn Gottes im Fleische erschien, stiftete er ein Reich, das zwar nicht von dieser Welt, aber in der Welt und in dieser nur Gott unterworfen sein sollte, ordnete seine Verfassung und setzte aus göttlicher Macht dessen Vorsteher und Obere, denen er seinen Geist bis ans Ende der Zeiten verhiess. — Erwarb die Kirche einen unabhängigen Grundbesitz (wie Moses in Palästina, die römische Kirche in Italien), so gründete sie zugleich vollkommene Staaten (Patrimonial- oder Grundherrschaften). Aber . . . so wenig der Lehrer seine Wissenschaft, der Arzt seine Kunst von dem Schüler oder dem Kranken empfängt, so wenig die geistliche oder kirchliche Macht ihren Auftrag von den Gläubigen und Gliedern der Kirche.

Wollte man aber die Unterwerfung derer, die sich jener theokratischen Herrschaft anschliessen, einen Vertrag nennen, so könnte mit ebendemselben Rechte, wie Haller richtig bemerkt, das Verhältniss zwischen den Menschen und der Sonne, die ihm Licht und Wärme gibt, unter den Gesichtspunkt des Vertrags gestellt werden» . . . .

«Neben oder nach der Theokratie kann die Stammesverfassung auch in die kriegerische Monarchie übergehen etc. etc.» (III, 51 ff.)

«Auf diese ursprünglichen, einfachen Formen lässt sich jedwedes unabhängige, d. h. keinen höheren Herrn mehr unterworfene Verhältniss von Herrschaft und Dienstbarkeit unter den Menschen zurückführen. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, dass dieselbe im Leben und in der Geschichte selten so rein und scharf von einander abgeschieden vorkommen, wie die Theorie um wissenschaftlicher Zwecke willen sie von einander sondert» . . .

Leo hatte Hallers «Restauration» auf ihren Werth für die Systematik des allgemeinen Staatsrechts geprüft und in ihrer Eintheilung der Herrschaftsarten den Bankierstaat und die Ideokratie vermisst. Jarcke, der im Kapitel über Staatsentstehungen rein Haller'sche Ansichten reproduzirt, vertheidigt den Meister: Leo verkenne, dass beide Formen nichts weiter als Ausartungen und Krankheitsformen der Grundherrschaft und der Theokratie seien. Der Bankierstaat sei nichts als eine bereits verflüchtigte, in Fäulniss übergegangene Grundherrschaft; jene Lehren aber, die Leo als Ideokratie bezeichne, seien eine falsche Religion, deren besondere atheïstische Färbung ihrer Zeit angehöre. Beide Formen verdienten nicht in einer Physiologie, sondern Pathologie des Staats ihren Platz.

«Herrschaft und Dienstbarkeit sind aber nicht die einzigen Bildungen des Staats, welche die Natur unter den Menschen hervorbringt: Unter besonderen Voraussetzungen ist auch eine Gleichheit der Macht bei denen möglich, die nebeneinander leben; diese Gleichheit, welche die Unterwerfung des Einen unter den Andern verhindert oder aufschiebt, sowie das Bedürfniss der gegenseitigen Hülfe und freundlichen Unterstützung kann dann wiederum, besondere Konstellationen der Verhältnisse vorausgesetzt, eine Vereinigung dieser gleich Mächtigen in eine Gesellschaft herbeiführen. Neben und ausser der Herrschaft kann also auch das Verhältniss der Gesellschaft (oder die Theilung der Herrschaft und Macht unter mehrere Gleichberechtigte) vorkommen. Diese letztere Form scheint bei dem ersten Anblick eine Aus-

nahme von der Grundansicht zu erhalten, dass der Staat durch die Natur, nicht durch einen künstlichen, gesellschaftlichen Vertrag der in ihm lebenden Individuen entstehe. Aber . . . die Gesellschaftsverfassung (Republik) muss jeder tieferen Auffassung eben so wohl als ein Werk der Natur erscheinen, als das herrschaftliche Verhältniss: Auch die Gesellschaftsverfassung entsteht nicht durch die reine Willkür und Laune der Menschen, nicht durch ihre klügelnde Reflexion. Im Gegentheil: sie ist nur unter ganz besonderen und in der Weltgeschichte ziemlich selten vorkommenden Voraussetzungen möglich; wo diese aber vorhanden sind, entsteht die Republik auch ohne die Reflexion der Menschen, Kraft innerer Nothwendigkeit, dergestalt, dass, jene Umstände vorausgesetzt, in diesem besonderen Falle die Monarchie nicht möglich wäre . . . Nicht der Eigenwille oder die Berechnung der Menschen sind es also, welche die Republik machen, sondern die geschichtlich gegebenen Umstände, d. h. die höhere Macht, welche die Umstände so und nicht anders ordnet, und jene, welche zuerst durch ihren Vertrag die Gesellschaft gründen, als die ohne ihr Darzuthun gegebenen Verhältnisse anerkennen.» Nie und nirgends aber, wo jemals ein Vertrag eine Republik gegründet hat, ist dieser ein Sozialkontrakt im Sinne des Pseudophilosophismus gewesen, und diese Fiktion hört durch die Existenz der Republiken in keiner Weise auf, unmöglich und sich selbst widersprechend zu sein. Der Beweis dafür liegt einfach in folgender Betrachtung. Nach der Fiktion ist der Sozialvertrag von allen im Staate lebenden Individuen geschlossen und die Obrigkeit erst durch ihre Abmachung geschaffen worden; denn, wie z. B. Locke lehrt, «Niemand besitzt eine Macht über den andern, sie sei ihm denn von diesem übertragen worden». Dieser Zustand findet aber, weil er in sich unmöglich ist, in keiner Republik statt, selbst da nicht, wo die herrschende Korporation in dieser die ausgedehnteste ist, d. h. nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch: in den demokratischen Verfassungen.» (III, 55–61; 93—106. IV, 290 ff.)

Obwohl Jarcke, wie wir sehen, ebenso wie Haller, bei den Fürstenthümern der Vertragstheorie nicht entgeht, und bei der Gründung von Republiken, gerade wie jener, zu ihr geradezu seine Zuflucht nehmen muss, sucht er doch die menschliche Aktion durch die «geschichtlich gegebenen Umstände», durch die «Voraussetzungen der Weltgeschichte» zu verdunkeln, den «Eigenwillen oder die Berechnung der Menschen» durch die Ordnung der «höheren Macht», Gottes, zu ersetzen.

Nach den mannigfachen Abstufungen von Macht und Schutzbedürfniss im Leben sagt Jarcke, kann es also nicht anders sein, als dass die meisten Menschen nach der einen Seite hin herrschen, nach der andern dienen. Ebenso nothwendig ist es aber auch, dass diese Kette von Abhängigkeitsverhältnissen nach oben hin irgendwo schliessen, dass es solche geben muss, die nur noch Diener und keine Herrn mehr haben .... Wer in solcher Weise unabhängig, im eminenten Sinne frei, der Höchste oder Oberste ist, den nennt der heutige Sprachgebrauch souverän ..... Allenthalben, wo eine Macht an der Spitze eines geselligen Zustandes steht, den Niemand auf Erden mehr das Recht hat zu befehlen, — da ist ein Staat vorhanden. Umgekehrt: der Mangel der Selbstständigkeit schliesst den Charakter des Staats aus. Ein solcher besteht nur durch die Souveränetät oder Unabhängigkeit nach Aussen hin, ebenso wie nach Innen der Träger derselben nur dadurch als souverän erscheint, dass er anerkanntermassen der Stärkste und Mächtigste in seinem Lande ist. Gäbe es einen Mächtigeren als er, so würde bald dieser herrschen und er gehorchen. Die Macht, und zwar die höhere zum Schutze der äusseren Unabhängigkeit und der inneren Herrschaft hinreichende Macht ist die nothwendige Grundlage aller Souveränetät ... Das Recht ist eine grosse Macht, jedoch nur dann, wenn es mit der zu seinem Schutze hinreichenden Gewalt Arm in Arm geht.... Ist demnach die Souveränetät eine Macht wie jede andere, so ist sie auch eine eigene Macht. Dadurch unterscheidet sich jeder souveräne Fürst von einem Präsidenten, Konsul oder ersten Beamten einer Republik. Dieser ist ein Diener einer Korporation, selbst wenn er auf Lebenszeit bestellt wurde, und seine Gewalt ein Amt und ein Dienst, mithin ein ihm von einer höheren Macht anvertrautes Gut. Die Souveränetät hingegen kann nicht von den Schwächeren, Abhängigen und Dienenden an den Mächtigeren übertragen sein, und zwar dies aus dem einfachen Grunde nicht, weil Niemand auf einen anderen übertragen kann, was er selbst nicht hat .... (IV, 30 ff.)

Dass übrigens der souveräne Herr nicht der Eigenthümer der Menschen ist, die ihm unterworfen sind, sondern dass ihm nur das Recht zusteht, gewisse Leistungen von ihnen zu fordern, dass also eine Abtretung oder sonstige Veräusserung von Unterthanen nichts ist, als eine Abtretung dieses Rechts (!), dies würde Sachkundigen (?) gegenüber keiner Bemerkung bedürfen. Denn auch im umgekehrten (?) Falle verkauft derjenige, der ein Staatspapier verkauft, nicht den Kaiser seinen Herrn, sondern nur das Recht, eine gewisse, ihm geliehene Summe und deren Verzinsung von ihm zu fordern (ib. 33).

«Ob ein Fürst seine souveräne Macht durch Erbgang oder Wahl erworben hat, ändert an sich nichts an deren Natur .... Wahl eines souveränen Fürsten war in der Wirklichkeit meistens nichts anderes, als Anerkennung eines Rechtes oder einer schon vorhandenen überlegenen Gewalt, in jedem Falle aber nicht Uebertragung, sondern Unterwerfung der Wählenden unter den Gewählten als ihren künftigen Beherrscher.»

«Die souveräne Macht kann wie jede andere in den Händen einer Familie oder einer Korporation liegen. Im 1. Fall übt ein durch den Erbgang bestimmter regierender Fürst die Herrschaft aus, im 2. Fall besteht ein Bündniss von mehreren oder vielen Gleichberechtigten, die ein Gemeinwesen, eine Republik, bilden, und in ihrer Gesammtheit gleichsam einen Kollektivfürsten darstellen; ein Zustand, der niemals ein ursprünglicher ist, sondern in der Regel erst aus den Ruinen der fürstlichen Herrschaft hervorwächst. Die Souveränetät wird aber von den Fürsten aus dem alten Grunde auf seine Nachkommen vererbt, aus welchem ein Mitglied einer souveränen, republikanischen Bürgergemeinde seinen Antheil an der höchsten Gewalt in diesem Gemeinwesen, wie jeden anderen Theil seines Vermögens, auf seine Söhne überträgt.»

«Wie bei jedem andern irdischen Gute kann es geschehen, dass die Souveränetät rechtmässig und unrechtmässig besessen

wird; letzteres, wenn sie Besserberechtigten widerrechtlich entzogen ist. Der Usurpator ist der Thatsache, aber nicht dem Rechte nach souverän, während von einem des Reiches seiner Väter beraubten Prätendenten das Umgekehrte gilt. Recht und Faktum sind in diesem Falle, wie so oft im Leben, getrennt, und erst durch Entsagung oder Wegfallen des Berechtigten, oder durch neue Einwanderungen, oder dadurch, dass selbst die Erinnerung an den Zustand der früheren Herrschaft bei den Bewohnern des usurpirten Landes erlischt, kann die Usurpation zwar nicht durch den blossen Lauf der Zeit, aber im Laufe derselben zum Recht werden» (ib. 35).

«Entsteht die unabhängige Gewalt nicht durch Uebertragung von unten herauf, sondern durch «Ereignisse und vollendete Thatsachen», so ist es unmöglich, dass eine religiöse Denkweise sie anders, als in Beziehung auf Gott auffassen kann. Dass heute das Haus Habsburg-Lothringen in Oesterreich herrscht, ist eine Folge der Schlacht, welche Rudolph von Habsburg auf dem Marchfelde über den Böhmen Ottokar gewann, und dass jener siegte, eine reine Fügung des Allerhöchsten. Daher die Bezeichnung «von Gottes Gnaden». Sie war in früheren Zeiten nichts weniger als ein ausschliessliches Vorrecht und Zeichen der souveränen Macht, und selbst bei abhängigen kleinen Dynasten, überhaupt bei jedem im Gebrauch, der aus eigener Macht andere Menschen regierte.»

«Es wäre Lüge und Narrheit zugleich, läugnen zu wollen, dass eine, keinem irdischen Herrn und Richter verantwortliche Gewalt möglicherweise des grössten Missbrauchs fähig sei. Die Erfahrung aller Jahrhunderte beweist es. Was aber behauptet werden darf und muss, ist die Wahrheit, dass trotz der Möglichkeit dieses Missbrauchs die Souveränetät nach der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft gerade in eben derselben Weise nothwendig ist, wie irgend ein arithmetischer oder physikalischer Satz; dass, zum Troste der Menschheit, die Wirk-

lichkeit eines absichtlichen und böswilligen Missbrauchs der Gewalt sich zu deren Möglichkeit thatsächlich und nach Ausweis der bisherigen Geschichte immer nur wie die Ausnahme zur Regel verhalten hat; endlich, dass es schlechthin unmöglich ist, einen Staat ohne souveräne Gewalt zu konstruiren. Jeder, der hierauf ausgeht, oder, was dasselbe ist, jeder, der eine Souveränetät kreiren will, die keinem möglichen Missbrauch unterworfen wäre, sehe daher wohl zu, dass er nicht zu den ohnehin auf der Menschheit lastenden Uebeln neue und noch grössere häufe» (ib. 38).

«In Wahrheit gibt es so wenig eine unbedingte, schrankenlose Machtfülle und Berechtigung eines Einzelnen, als es eine Souveränetät des ganzen Volkes gibt. Der Begriff «Souveränetät der Staatsgewalt» hat nur nach Aussen hin einen allenthalben und immer nothwendigen Inhalt, den der Unabhängigkeit. Nach Innen ist derjenige, welcher anerkanntermassen der Stärkste ist, nie und nirgends absolut und unbedingt unabhängig. Abgesehen von allen Formen, Benennungen und juristischen Fiktionen (!) ist jede mögliche Verfassung, der Thatsache nach, immer eine Oligarchie. (!) Der Unterschied liegt nur darin, in wessen Namen diese geübt und wem das Recht der Souveränetät als zuständig gedacht wird. (!) . . . . Ohne ausdrückliche Verfassungsurkunde war der absolute Kaiser Franz von seiner Bureaukratie abhängiger, als viele konstitutionelle Monarchen von ihrer Kammer. (!) . . . . In Wahrheit ist es also eben so falsch und verkehrt, von der Geschichte, dem Faktum, und dem positiven, lebendigen Recht absehend, aus einer rationalistischen Theorie heraus absolute Rechte der Souveränetät zu entwickeln, als auf demselben Wege die souveräne Freiheit der Individuen festzusetzen . . . . Die Souveränetät ist die stärkste Macht im Staat, aber sie ist nicht die einzige. Jeder menschlichen Macht stehen andere Mächte gegenüber. Aber selbst wo die entschiedene Uebermacht der souveränen Regierung ausser allem Zweifel ist, wird die Klugheit zur Selbst-

beschränkung und Mässigung rathen, und die Erfahrung von jener verderblichen Sucht des Allesregierenwollens abmahnen, welche prinzipmässig auf Ausrottung der Privatfreiheit ausgeht . . . Die Frage, wie sich die Macht der souveränen Staatsgewalt zur Macht ihrer Unterthanen durch ausdrückliches oder stillschweigendes Uebereinkommen, durch Vertrag, einseitiges Versprechen oder Gewohnheit gestellt habe, — die Frage also, wo die Grenze sei zwischen dem Rechte und der souveränen Freiheit des Regenten und den Rechten und Freiheiten seines Volkes, — diese Frage ist eine positive Rechts- und Thatfrage wie jede andere.»

« Weder für die Souveränetät, noch für die Privatfreiheit der Unterthanen gibt es ein Normalmass und einen Normaltypus. Ein solcher liegt weder in dem patriarchalischen Zustande und in der Kindheit der Völker, noch umgekehrt in der Verfassung von England oder Nordamerika. Das ist ein natürliches Gesetz in den Dingen, dass Jeder nur soviel Freiheit hat und bewahrt, als er Macht hat, und nicht soviel Macht ausübt als er will, sondern als er kann. Das, was wünschenswerth, heilsam, nothwendig an Freiheit auf der einen, und ordnender Beschränkung derselben auf der andern Seite ist, kann daher für kein Volk aus einer Theorie, sondern nur aus der besonderen thatsächlichen und geschichtlichen Lage, aus dem Rechts- und Kulturstand dieses einzelnen Landes und aus den in ihm vorhandenen Machtverhältnissen beurtheilt werden. Die wahren Garantien der Freiheit aber liegen heute nur noch in der Mässigung und Treue, in der Gottesfurcht und in dem richtigen Verständnisse der eigenen Interessen bei Herrschern und Unterthanen (61/62).

« Jede Freiheit, — Herrschaft über die eigene Macht innerhalb ihrer rechtlichen Grenzen, — schliesst immer und nothwendig Gesetzgebung, richterliche Gewalt und exekutive Befugniss in sich. Wohl aber ist es möglich, dass die Regierungsgewalt nach ihrem Umfang und Masse getheilt werde. Wie der Familienvater, ja jeder Einzelne, der irgendwie über das, was sein ist,

verfügt, nothwendig und immer jene drei Zweige der regierenden Gewalt in sich vereinigt, wie er sie jedoch nur in einem engbegrenzten Kreise und wenig ausgedehntem Masse übt, wie darin gerade seine Freiheit besteht, dass er dies unbehindert und unbeirrt von der Einmischung des Staates thun darf, — so würde die wahre Freiheit Aller darin bestehen, dass ausserdem noch jede Gemeinde, jede Korporation, jede Provinz für die Sphäre ihrer Interessen ein ähnliches Recht, mithin auf ihrem Gebiete und vorbehaltlich des ordnenden und ermässigenden Einflusses der Staatsgewalt, einen Antheil nicht nur an der gesetzgebenden, sondern ebensowohl an der richterlichen und vollziehenden Gewalt hätte. Dies wäre Freiheit. Nach dieser sehnt sich mit grossem Rechte die Welt, aber gerade zu dieser wahren und echten Privatfreiheit hat ihr die falsche rationalistische Staatstheorie so lange den Zutritt versperrt, und die Revolution wird ihr denselben wahrlich nicht öffnen. Kann aber diese Sehnsucht der europäischen Völker in irgend einem Lande in Erfüllung gehen, so ist dies Oesterreich, welches der Zentralisation schlechthin unfähig ist.» (63/64.) — —

. . . .

Ein Italiener, Graf Leopardi, hatte zur Bekämpfung der Revolution einen «philosophisch-politischen Katechismus» verfasst. Der in diesem Werkchen entwickelte Souveränetätsbegriff ist folgender: Die Souveränetät, sagt Leopardi, ist die Gewalt, zum Wohle der Gesellschaft jedem Einzelnen Zwang anthun zu können. Die Gesellschaft kann nicht bestehen, wenn nicht diejenigen, welche sich dem Wohl derselben widersetzen, bezwungen werden; dieser Zwang aber kann nicht bewirkt werden, wenn nicht eine oberste Gewalt und ein souveräner Wille da ist, der die Gewalt und den Willen einzelner Glieder der Gesellschaft überwiegt. Diese souveräne Gewalt entspringt aus der Nothwendigkeit und folglich aus Gott. Da Gott die Menschen einerseits mit einem freien Willen begabt hat, ist es der Natur des Menschen unmöglich, dass der Wille und die Leidenschaften Aller jemals überein-

stimmen, dass nicht vielmehr die Einen den Anderen entgegenstehen. Da aber Gott die Menschen auch andererseits für die Gesellschaft gebildet hat, so könnte diese nicht bestehen, wenn nicht der Wille der einzelnen Glieder stets unterjocht würde, sobald er dem allgemeinen Willen zuwider wäre, d. h. wenn es keine oberste oder souveräne Gewalt gäbe. Daraus folgt, dass Gott auch die souveräne Gewalt eingesetzt habe, damit sie den freien Willen der Menschen mässige, ihre Leidenschaften zügele und sie in der Ordnung und in der Gesellschaft erhalte.

Die Anwendung seines Souveränetätsbegriffes auf die Verfassung macht Leopardi selbst folgendermassen: Ein Fürst, der bei seiner Thronbesteigung die Verfassung genehmigt und bestätigt und der versprochen oder geschworen hat, dieselbe zu beobachten, ist dazu verpflichtet, ... vorausgesetzt, dass dieselbe nicht die Grundlage der Souveränetät zerstört und dem allgemeinen Wohle des Staats entgegensteht. Der Grund, warum der Fürst nicht zur Beobachtung der Verfassung verpflichtet ist, wenn diese die Rechte der Souveränetät verletzt, liegt darin, dass die Souveränetät die von Gott in der Gesellschaft und zum Besten der Gesellschaft angeordnete höchste und oberste Gewalt ist; diese von Gott verliehene und von ihm für nöthig erklärte Gewalt muss daher unverletzt erhalten und kann von den Menschen nicht beschränkt und verringert werden, ohne dass diese mit den Anordnungen der Natur und dem Willen Gottes in Widerspruch kämen. Sobald daher das Volk eine Bedingniss gestellt hat, welche die Souveränetät verletzt, so ist dieselbe nichtssagend, wenn auch der Fürst versprochen hat, sie zu beobachten; ja dieses Versprechen selbst ist ungültig, und der Fürst ist nicht verbunden, eine Konstitution zu beobachten, die mit dem Gesetze Gottes in Widerspruch steht, sondern er soll die von Gott eingesetzte und ihm von Gott verliehene höchste Gewalt ganz und unversehrt bewahren. Ebenso ist der Souverän nicht verpflichtet, die Konstitution zu halten, wenn er sieht, dass sie dem Wohle des Staats zuwiderläuft;

denn das allgemeine Wohl ist der Zweck aller Gesetze, und die Beförderung dieses allgemeinen Wohles ist die erste und vornehmste Pflicht der Souveränetät. Wenn hiernach der Souverän einsieht, dass das Grundgesetz des Staats seinem Volke schweren Nachtheil bringt, so soll er dasselbe abschaffen, denn die Pflicht des Souveräns, welche allen Versprechungen und allen Konstitutionen vorangeht, ist die Wohlfahrt des Volkes. Das Urtheil endlich, ob die Konstitution die Rechte der Souveränetät verletzt und der Wohlfahrt des Volkes Schaden bringe, gebührt dem Souverän, denn in ihm ruht die im Staate zur Ordnung und Wohlfahrt des Staats von Gott verordnete höchste und oberste Gewalt.

Leopardi's Souverän ist, wie wir sehen, der Deus mortalis des Hobbes, der Pro-deus des Horn. Der Monarch hat eine absolute, unbedingte, schrankenlose Macht, der gegenüber nach unten hier weder Eigenthum noch Vertrag gilt, wenn das Gemeinwohl, dessen einziger Ausleger er selbst ist, es zu fordern scheint. Leopardi löste die fürstliche Macht von der Basis des Rechts los und hob sie hinauf auf die stolze Höhe gottähnlicher Macht. Der philosophisch-politische Katechismus war geschrieben zur Bekämpfung der Revolution, der « demokratisch-jakobinischen », wie Jarcke sie nennt, d. h. zum selben Zweck wie Jarcke's Aufsätze im Berliner politischen Wochenblatt. Gegen einige Grundsätze des Katechismus verwahrt sich aber der deutsche Professor, und zu diesen gehört die Souveränetätslehre, die er als « absolutistisch » bezeichnet, « und mithin in ihrem tiefsten Fundamente für ebenso abweichend von den Grundsätzen des Rechts als die Revolution. » «Ziehen wir», sagt Jarcke, «die Geschichte aller occidentalischen Völker zu Rathe, so finden wir allerdings im Begriffe der Souveränetät den Gedanken der Herrschaft, und zwar der höchsten, obersten, allein von Gott abhängigen, keiner irdischen Macht untergeordneten. Aber dass der Souverän befugt sei, unter dem Vorwande des « allgemeinen » oder « öffentlichen Wohls » wohlerworbene und bestehende Rechte Anderer zu verletzen, die nach

allen Seiten und auch nach unten hin sein Recht begrenzen und bedingen, dass er die tausend Verträge und Rechtsbeziehungen, in denen er, gegenüber der Kirche, den ständischen Korporationen, den Gemeinden, den Einzelnen steht, nach seinem blossen Ermessen und aus souveräner Machtvollkommenheit zerreissen dürfe, dass jede Beschränkung dieser absoluten Macht von selbst wichtig und rechtsungültig sei, dass folglich für den Souverän, genau genommen, der Begriff des Rechts gar nicht einmal Bestand und Geltung habe; dies Alles ist eine dem christlich-germanischen Rechtsleben unbekannte, heillose Erfindung der letzten Jahrhunderte, ein Satz, der, je nachdem seine Anwendung von oben nach unten oder von unten nach oben ging, bald die Mutter des drückendsten Despotismus, bald die Quelle der Revolutionen wurde, welche Europa's neuere Geschichte beflecken.» Und so erklärt Jarcke die Lehre Leopardi's nicht allein für absolutistisch, sondern «gleichzeitig, trotz ihres ganz entgegengesetzten äusseren Scheins und der unzweifelhaft guten Absicht des Verfassers ihrem innersten Wesen nach revolutionär.» Er führt sie auf die beiden Sätze zurück: «Das Wohl der Gesellschaft ist das höchste Gesetz» und «Jedes Glied der Gesellschaft muss vom Souverän zu dem gezwungen werden, was dieses Gesellschaftswohl verlangt», Sätze in denen «der despotisme de la loi, die Unterordnung des Interesses der Einzelnen über das der Gesammtheit und demnächst die Gleichheit vor dem Gesetz als die Kardinalpunkte des revolutionären Staatsthums beschlossen liegen», denn, ist nicht die Gerechtigkeit, sondern das Wohl der Gesellschaft das höchste Gesetz, von der Basis des Rechts aber nicht weiter die Rede, so ist die weitere Frage: was dem Wohle der Gesellschaft am angenehmsten sei, und ob demnach der Regent oder die Volksvertreter oder beide regieren sollen, eben auch nur eine Frage des Nutzens. Aber auch noch in einem andern Sinne erklärte Jarcke die Leopardi'sche Lehre für revolutionär: insofern sie nämlich, indem sie jede, auch die älteste, durch die heiligsten Eide besiegelte Verfassung

für provisorisch erklärt, alle Stabilität raubt, Unsicherheit jeglichen Rechtszustandes und jene fieberhafte mit krankhafter Zier nach dem Neuen haschende Spannung erzeugt und ins Unendliche steigert, jene Spannung, die die fruchtbarste Mutter der Revolution ist. « Es gibt genau genommen nur eine Garantie des bestehenden Rechts zwischen Obrigkeit und Unterthanen: den allgemeinen, unerschütterlichen, durchgängig verbreiteten Glauben an dessen Heiligkeit und Dauer. » Jarcke weiss auch, wie Leopardi überhaupt zu solchen Resultaten hat gelangen können: er kannte kein altes, gutes Recht der Stände, keine wahre, echte, antirevolutionäre Freiheit, — er kannte nichts als die Gegensätze der abstrakten, absoluten Gewalt und der « Konstitution, im allerschlechtesten, modernsten Sinne des Wortes, wo sie nichts weniger ist als eine Verfassung, d. h. der Inbegriff der bestehenden Rechtsverhältnisse zwischen dem Regenten und den Ständen, und den Ständen unter sich. Gegen den Pseudophilosophismus des konstitutionellen Wesens und des Repräsentativsystems ficht dann auch er nach seinem besten Können, Wissen und Vermögen, fällt aber aus der Scylla der Revolution in die Charybdis des Absolutismus ».

Leopardi's Katechismus war eine Schrift gegen den Konstitutionalismus; sie sollte die Frage lösen, wie die Monarchen die Verfassungen, « jene liberalen Konstitutionen » beseitigen oder unschädlich machen könnten, die, wie Jarcke sagt, « aus den unwahren und den verderblichen Grundsätzen des Repräsentativsystems entsprungen, auch nicht zum Heil und Frieden ihrer Völker führen konnten ». Aber anstatt den Knoten zu lösen, habe Leopardi ihn zerhauen und « indem er auf den (pseudophilosophischen) Begriff der Souveränetät provozirte, die Lehre vom coup d'état in Bausch und Bogen zum christlichen Glaubenssatze » erhoben. Jarcke selbst gibt zu, dass er für die Souveräne « ein allgemein gültiges Rezept für Fälle jener Art, eine Formel, deren sich Jeder ohne weiteres in solchen .... Verlegenheiten, in solchen

Kalamitäten (!), in welche Schwäche oder Gewissenlosigkeit geführt », nicht besitze. Im Allgemeinen aber gelte die Regel: dass jeder Souverän, der einen Vertrag geschlossen, ihn ebenso heilig halten müsse, wie jeder seiner Unterthanen. Umgekehrt freilich müsse aber auch die Regel gelten, dass in ebendenselben Fällen, wo ein Privatmann an einen Vertrag nicht gebunden und dieser nichtig wäre, auch der Herrscher, ihn zu beobachten nicht verpflichtet sei. Wie also ein Herrscher sich einer Konstitution gegenüber, selbst wenn sie aus den irrigen und verderblichen Grundsätzen des Repräsentativsystems hervorgegangen, zu verhalten habe, könne niemals aus einer allgemeinen Formel, sondern immer nur nach der Individualität des einzelnen Falles beurtheilt werden. (I. N° V, cf. N° VIII. N° X, p. 170, 184, 196.) . . . . . . Leopardi ist entschieden aufrichtiger als Jarcke!

Die Lehre über den Zusammenhang und die Verwandtschaft von Revolution und Absolutismus war das Steckenpferd Jarcke's, sein Lieblingsthema, worin er rechteigentlich seine eigenen, persönlichen Ideen entwickelte, das Gebiet, von dem aus er in manchen Monographien und so vielen Zeitschriftenartikeln seine Pfeile schleuderte gegen Revolution, gegen Repräsentation und Konstitution:

«Absolutismus und Revolution sind, aus einem höheren Standpunkte betrachtet, identisch; sie sind beide eine Negation wirklicher und bestehender Rechte, um einen andern, durch die Theorie gefundenen Zustand in deren Stelle zu setzen. Das Grundübel unserer Zeit ist aber dieser oben und unten verbreitete und fast totale Mangel an Achtung und Ehrfurcht vor dem Recht. Nicht deshalb ist die Verletzung bestehender Rechte ein Frevel, weil diese etwas Bestehendes oder lange Bestandenes sind, sondern weil sie ein Eingriff in das Recht oder die Freiheit einer Person, — ein Diebstahl ist. Wird die Befugniss zu solchen Eingriffen zur staatsrechtlichen Theorie und praktischen Regel erhoben, so liegt darin zugleich der Untergang aller wahren Freiheit; denn

die rechtliche Freiheit ist eben nichts anderes, als die volle Herrschaft eines Menschen über die Sphäre seiner wohlerworbenen Rechte und Befugnisse, ohne dass eine andere Gewalt in diese Letzteren einzugreifen befugt wäre.» (I. 168 ff. IV. 57 ff.)

Mit dem «durch die Theorie gefundenen», an die Stelle «wirklicher, bestehender Rechte »getretenen Zustand meint Jarcke das Repräsentativsystem; dass Revolution und Absolutismus vereint an dessen Errichtung gearbeitet haben, dafür will er uns den Beweis erbringen:

Wer, sagt Jarcke, irgend einen über der Gerechtigkeit stehenden absoluten Staatszweck, sei es die allgemeine Glückseligkeit oder Sicherheit, oder fortschreitende Entwickelung der Humanität, annimmt, ist — «vielleicht aus der alleredelsten Absicht, vielleicht ohne es zu wollen oder zu ahnen» — dem Absolutismus zugethan. Jarcke definirt die Revolution kurz als einen Kampf um die absolute Gewalt (I. 170 ff. IV. 320 ff.). Die Revolution sei in allen Vordersätzen und Prinzipien (insbesondere in der Nichtachtung des Rechts, der Statuirung eines absoluten Staatszwecks, in der Begründung einer, sofern sie für diesen Staatszweck thätig ist, absoluten Staatsgewalt) mit dem älteren Absolutismus vollkommen einig; sie ziehe aber aus der Lehre von der Entstehung des Staats durch den Willen und Vertrag seiner Glieder die völlig konsequente Folgerung: dass der Staatswille überhaupt, und nicht bloss im Entstehen des Staats, das höchste Gesetz, und das als Aggregat aller Individuen gedachte Volk der wahre Souverän, der Fürst dagegen der blosse Diener und der Träger einer ihm anvertrauten Amtsbefugniss sei. Hierauf gestützt trachte die Revolution lediglich darnach, die absolute Staatsgewalt in andere Hände zu bringen, damit der wahre Volkswille desto richtiger erkannt werde und seine Vollstreckung desto gewisser sei .... So sei aber die Revolution als blosse Veränderung und Vervielfältigung der Träger der absoluten Gewalt im Geringsten kein Mittel, der letzteren zu entrinnen, und

das Zeitalter, das in diesen circulus viciosus gerathen sei und dem Absolutismus durch die Revolution (die selbst nur eine Form des Absolutismus sei) zu entgehen strebe, arbeite sich, um mit Götz von Berlichingen zu reden, fruchtlos ab, wie der Geist, den der Kapuziner in einen Sack beschworen. — . . . . . Ein Weltalter mit allem Positiven in Recht und Sitte sei durch die Revolution in kleine Elemente aufgelöst; jetzt handele es sich darum, ein neues Positives aus den gesunden Resten und den ursprünglichen Bestandtheilen der Vergangenheit erstehen zu lassen. Mit der Verneinung nach beiden Seiten hin sei nichts gethan, die Zeit bedürfe des lebendig Positiven in Glaube und Sitte, in Kirche, Staat und Recht. Die Welt habe ihre Hand ausgestreckt, aber die «lachende Frucht», die sie erhalten, sei «inwendig voll bitterer Galle und Fäulniss»: das Repräsentativsystem. . . . .

Die praktische Verwechselung aber der ständischen Verfassung mit dem Repräsentativsystem sei lediglich durch ein Zusammenwirken des Absolutismus und der Revolution zu Stande gekommen. Das ständische Wesen widerspreche gleichmässig der absolutistischen wie der revolutionären politischen Glaubenslehre; die Anhänger beider aber glaubten, durch geschickte Handhabung des Repräsentativsystems ihren Prinzipien dienen und ihre Zwecke verwirklichen zu können. . . . .

«Das Repräsentativprinzip beruht auf dem Grundsatz der Volkssouveränetät.»

«Es versteht sich von selbst, dass diese Lehre die der Anhänger der revolutionären Theorien ist, in deren System sie ohnehin den Schlussstein bildet.» Wie aber, so fragen wir Jarcke, konnten sich die Freunde des «älteren Absolutismus» mit diesem Satz befreunden? Sie leiten, sagt er, das absolute summum imperium der Staatsgewalt ohnedies aus einer ursprünglichen Uebertragung des Volkes ab; musste ihnen nicht, da die faktische Existenz der Monarchie, so hofften sie, nicht angesteckt ward, die weitere Behauptung: dass das Volk der eigentliche und wahre

Souverän sei und bleibe, nur als blosser Wortstreit erscheinen? Auch hofften sie, den gefährlichen Folgen dieses Grundsatzes durch geschickte Manipulation der Geschäfte zu entrinnen. Ein noch triftigerer Beweggrund aber war folgender: Eine Hauptstütze des alten Absolutismus war das Missverständniss des göttlichen Rechts der Obrigkeit gewesen, wonach in diesem eine Gewalt liegen sollte, die sich über jedes fremde Recht wegsetzen dürfe. An dieses nun glaubte im 19. Jahrhundert geradezu Niemand mehr, — und dennoch war das Bedürfniss vorhanden, die absolute Praxis auf irgend eine Weise theoretisch zu begründen. Bot nicht die Lehre vom «absoluten Staat» genügenden Ersatz dar? Mochte immerhin der Regent der erste Diener des Volkes heissen, wenn er nur derjenige blieb, der unter diesem Titel auch fernerhin Herrenrecht üben durfte, so war ja in der Sache nichts geändert. Ja, die absolute Gewalt konnte sich wesentlich verstärken, sie konnte ihr altes jus eminens viel ungescheuter üben, wenn sie sich auf einen angeblichen «Willen der souveränen Gesellschaft» stützen konnte, dessen Dolmetscher doch zuletzt immer diejenigen bleiben, die das Ruder der Gewalt handhaben . . . etc. etc . . . . (Jarcke kennt noch mehr Gründe, schon einfach deshalb, weil er Haller ausschreibt, der eine viel grössere Anzahl anführt und mit Musterbeispielen aus Portugal, Russland, Toskana u. s. w. belegt; Restauration I. 169—214).

Hatten sich so absolute Gewalt und Revolution, freilich jede mit dem geheimen Vorbehalt, bei gelegener Zeit über die andere Herr zu werden, über den theoretischen Hauptpunkt geeinigt, so sollen sie sich nach Jarcke in einem andern praktischen Satze auf halbem Wege entgegengekommen sein: beide waren mit voller Aufrichtigkeit des Herzens einig in ihrem Hasse gegen die Stände «im alten und historischen Sinne des Worts», und viel besser als mit diesen war beiden mit Repräsentanten und Volksdeputirten gedient. Folgen wir den Jarcke'schen Erwägungen, um diese «nicht minder seltene Erscheinung» zu begreifen:

I. Die ständische Verfassung, sagt Jarcke, war keine abgerissene und vereinzelt stehende, willkürlich gemachte Einrichtung, sondern ein Ergebniss des gesammten rechtlichen und politischen Lebens der christlich-germanischen Welt. «Man kann von ihr sagen, was von dem Parlament in England behauptet worden: sie ist nicht die Freiheit, aber der Punkt, wo sich die Freiheit zeigt» (I. 189 ff.). Der Landesherr verhandelte auf den Landtagen nicht mit souveränen oder nur ihrem Gewissen verantwortlichen Vertretern eines gewissen, allgemeinen Wohls, sondern mit bestimmten Rechten und Interessen bestimmter Personen; dadurch aber, dass alle Interessen ihre Vertreter auf dem Landtage hatten, war unmittelbar auch das allgemeine Landeswohl vertreten. Das Land umschloss zwar mehrere juristische Personen, aber es war in seiner Gesammtheit keine juristische Person, innerhalb welcher die Mehrheit unbedingt die Minderheit verpflichtet hätte.

II. Das Repräsentativsystem ruht auf einer durchweg andern Grundlage. Wo sein oberster Grundsatz in voller Konsequenz und Strenge entwickelt ist, liegt in den Händen der Volksvertreter die volle und ungetheilte Staatsgewalt, und der erste Diener, dem man meistentheils noch die Zeichen und die Namen seiner alten Macht gelassen hat, ist bloss mit der Vollziehung ihres Willens beauftragt. Eine Vermittlungsstufe dagegen ist da vorhanden, wo ihm dem Namen nach, neben der sogenannten Exekutivgewalt, die Hälfte oder ein Dritttheil der Souveränetät gelassen, seine Minister aber, ohne welche er keine Staatshandlung vorzunehmen berechtigt ist, den Volksvertretern verantwortlich gemacht werden, und es demnach dem weiteren Kampfe zwischen dem konstitutionellen Quasikönigthum und dem souveränen Volke überlassen bleibt, wer den andern, da das schwanke Brett unmöglich beide tragen kann, in das Wellengrab hinabstürzen wird. Mag jenes erste konsequente System durchgeführt oder mag vorläufig dieser mittlere Zustand festgehalten sein, in beiden Fällen gilt es als Grundsatz des Repräsentativstaats, dass alle Einwohner des Landes,

wie verschieden auch ihre Interessen, Rechte und Lebensverhältnisse sein mögen, eine gleichberechtigte homogene Masse bilden, die man das Volk nennt; dass dieses durch seine selbstgewählten Vertreter repräsentirt werde, und dass die Willensmeinung der Majorität der letzteren den wahren und echten Volkswillen in sich beschliessen. . . . . «Hiernach bestimmt die Seelenzahl den Numerus der Repräsentanten, unangesehen, dass es ein absurder Gedanke ist, heterogene Grössen zusammen zu addiren und dann durch Division mit einem Nenner von willkürlich fixirter Grösse den Willen dieser Masse finden zu wollen» . . . . (I, 194. IV, 168, 173 ff. 188).

«Wo Interessen, nicht blosse Individuen, vertreten werden sollen, liegt es in der Natur des Verhältnisses, dass nicht die grössere Kopfzahl, sondern ein höherer, unparteiischer, gleichmässig in allen Einseitigkeiten und Partikularitäten das Wohl des ganzen vertretender Wille entscheide . . . . Dieser Wille ist im Monarchen verkörpert.» (IV. 195/6.)

«Kein Stand bedarf mehr der Vertretung und keiner ist weniger fähig, seine eigenen Interessen zu kennen, zu würdigen und zu vertreten, als der vierte. Dieses moderne Proletariat, das seiner Natur nach ohne Bevormundung nicht leben kann, darf nur von der Regierung vertreten werden, und diese allein ist im Stande, dessen Interessen den höheren Klassen der Gesellschaft gegenüber wahrzunehmen und zu schützen. Nur auf diesem Wege wird dem Kriege zwischen Armen und Reichen vorgebeugt.» (IV. 196/7.)

«Jeder, er lebe in einem absoluten oder in einem Repräsentativstaat, steht unter einem Willen, der nicht der seinige ist. Jeder hat einen Herrn über sich, der Eine einen Fürsten, der Andere eine Majorität. Nur hat dieser Herr keine Seele, kein Mitleid, kein Gewissen, keine Schonung und kein zukünftiges Leben, kann durch keine Furcht vor irdischer oder jenseitiger Verantwortlichkeit geschreckt, durch keine Versprechungen gewonnen werden, und stirbt nur an einer neuen Revolution oder an einem 18. Brumaire, niemals in dem blossen Laufe der Zeit und durch den Gang der Natur. Ich ziehe einen Herrn vor mit Fleisch und Blut.» (IV. 199/200; p. ib. 156/7.)

Demnach ist es, fährt Jarcke fort, eine reine Konsequenz des Systems, die einzelnen Volksrepräsentanten nicht als Vertreter besonderer Stände, Korporationen und partikulärer Inter-

essen, ja nicht einmal als Deputirte bestimmter Lokalitäten, sondern lediglich als Repräsentanten eines mystischen Gemeinwohls und Gemeinwesens anzusehen, die von Niemanden als von ihrer eigenen Einsicht und ihrem Gewissen, dem sie allein verantwortlich sind, Instruktionen und Aufträge zu empfangen haben. . . . . Eine offene Inkonsequenz ist es dagegen, wenn man die Gefahren dieser Einrichtung durch zwei Mittel zu hemmen sucht, die obendrein ihren Zweck in der Wirklichkeit nothwendig verfehlen müssen: — durch Fixirung eines bestimmten Zensus für die aktive sowohl als für die passive Wahlfähigkeit, und . . . . durch Errichtung einer ersten Kammer, die dann dem «Volkswillen» der zweiten zum Gegengewichte dienen soll.

Warum zog aber der Absolutismus das Repräsentativsystem der ständischen Verfassung vor? Warum wollte er lieber die Gewalt theilen mit einer Vielheit, die ihm doch lästig und drückend werden musste? Auch darauf bleibt uns Jarcke die Antwort nicht schuldig: Sollte einmal der saure Schritt gethan werden, — tausendmal besser schien es ihm dann, unabhängige und absolute Repräsentanten eines idealen Gemeinwohls, als Mandatarien bestimmter Körperschaften und Verfechter positiver Rechte sich gegenüber zu haben . . . . «Es ist des Absolutismus Natur und Eigenschaft, die letzteren eben nicht als heilig und unverletzlich anzuerkennen; es ist, wie früher erwiesen worden, sein innerstes Wesen, das Recht seinen Zwecken unterzuordnen . . . . Die Rechtsgleichheit der Menschen, und als Mittel dazu die Uniformität des Rechts im ganzen Lande, war und ist auch des Absolutismus eigentliches Ziel und Streben: «Kein Staat im Staate» auch sein Schiboleth, schrankenlose Befugniss der zentralisirten Staatsgewalt auch für ihn die Bedingung des Lebens, . . die nothwendige Voraussetzung für ihn wie für die Revolution!»

Das Räthsel der Erscheinung, dass Absolutismus und Revolution sich für denselben Zweck in die Hände arbeiten, ist gelöst . . . . «Aber es ist Alles anders gekommen, als die Ver-

blendung der Menschen es vorgesehen hat. Der Absolutismus hat die «abhängigen Monarchen und Republiken» (Grundherrschaften und selbstständige Korporationen) vernichtet. Der Repräsentativstaat hat seinerseits ein neues Gemeinwesen geschaffen, — die Republik der nach oben und unten unabhängigen, recht eigentlich absoluten Volksvertreter, eine Gesellschaft, die ihrem Wesen nach nichts anders, als die Schattirungen des Zeitgeistes repräsentirt, und den Zweck hat, die Despotie des letzteren zu begründen .... Diese Republik ist mit der einzigen noch übrig gebliebenen Herrschaft, der landesfürstlichen, nachdem sie von allen Seiten isolirt, geschmälert, zerrissen und grossentheils der festen Wurzel ihres sicheren Grundbesitzes beraubt ist, in einen Kampf auf Leben und Tod getreten, ... und dieses Ringen nennt die Zeit .... das «konstitutionelle Leben» (I, 199. IV, 144 ff.). . .
. . . .

Der eigentliche Kern der Hallerschen Lehre war der Satz von der privatrechtlichen Natur der Herrschergewalt, jeder Gewalt im Staate; sie ist ein Privatrecht, wie jedes andere Privatrecht und nur aus diesem Grunde unverletzlich; jeder mächtige Höhere und also auch die Obrigkeit, der mächtige Höchste, führt bei Besorgung öffentlicher Angelegenheiten doch nur seine eigene Sache. Dadurch löst sich der ganze gesellige Zustand auf in eine Menge vereinzelt nebeneinanderstehender Rechte ohne organisches, einheitliches Band.... Selbst Jarcke sagt von Haller, er habe den Absolutismus des Gemeinwohls einem Absolutismus des Privatrechts gegenüber gestellt. Obwohl Jarcke den Grundsatz: die Staatsgewalt dürfe sich, um des Geweinwohls willen, über alle Privatrechte und -freiheiten hinwegsetzen, stets als irrig, gefährlich und direkt zum Kommunismus führend bekämpft habe, so möchte er doch nicht mit Haller gegen die Vorstellung zu Felde ziehen, dass «alle Einwohner des Landes (wenn sie sich auch freilich weder durch einen Akt der Willkür zusammengefunden noch durch einen Gesellschaftsvertrag verbündet) dennoch thatsächlich in

mancher Hinsicht eine grosse Gemeinschaft bilden und Freude und Leid mit einander theilen müssen, wie der Himmel sie schickt». Das Prinzip von der unantastbaren Heiligkeit jedes Privatrechts sei wahr und richtig, aber .... die Politik sei keine mathematische Wissenschaft. Gestatte auch die Theorie die unbarmherzigsten Folgerungen aus einer bewiesenen Wahrheit, so fordere dennoch das Leben gebieterisch, dass man den wichtigsten Satz näher erkläre und mannigfach bedinge, und dass man in der Anwendung Billigkeit und Rücksicht auf das unter gegebenen Umständen Mögliche vorwalten lasse, wenn man nicht von vornherein auf praktische Wirksamkeit verzichten wolle. «Es ist ein inhaltsschweres und wohl zu beherzigendes Wort: die praktische Politik lebt von der Ausnahme .... Recht und Politik sind keine exakten Wissenschaften»..... Jarcke gibt zu, dass Vieles, wofür im Mittelalter Feudalherren, Kirchen und geistliche oder weltliche Korporationen aller Art die Sorge übernommen hatten, heute dem Staat anheimgefallen ist: Die Ansprüche an den Staat haben sich ins Masslose gesteigert; Niemand würde mehr zufrieden sein, wenn die souveräne Gewalt, wie im Mittelalter, ihm bloss Rechte und Gerechtigkeit gewährte und er für alles Uebrige allein oder mit Hülfe seiner sonstigen geistlichen und weltlichen Schutzherren (die es ohnehin heute nicht mehr giebt!) zu sorgen hätte. «Nein, wir Alle, wie auch unsere Theorie lauten möge, verlangen von der Staatsgewalt Erleichterung und Bequemlichkeit des Lebens, Einrichtungen, die unsere Existenz angenehm machen, mit einem Worte: Wohlsein aller Art, Vortheile und Verbesserungen. ... Das Geheimniss des Bestehens der menschlichen Gesellschaft liegt darin, dass die Unterthanen Geduld haben mit ihrer Obrigkeit und dass die Obrigkeiten diese Geduld nicht missbrauchen. Die Einen wie die Anderen erzieht dazu .... die Kirche. In jenem Kampfe um Sein oder Nichtsein, den Alles, was Gesellschaft und politische Ordnung auf Erden heisst, mit der Revolution zu bestehen hat, bedarf die Staatsgewalt der Kirche mehr, als die

Kirche der Staatsgewalt. Das Todesurtheil der letzteren ist geschrieben ohne Appellation und Hoffnung auf Begnadigung, wenn die Kirche die Gesellschaft nicht gouvernabel macht, indem sie die Menschen zur Geduld und Liebe erzieht und so jene Ergänzung des Rechts und der öffentlichen Gewalt bietet, ohne die der Staat nur die Wahl hat zwischen wilder sich selbst zerstörender Rebellion und anarchischer Auflösung oder tyrannischer Gewaltherrschaft». (IV. 326—345.)

Wenn also Jarcke hier auch ausdrücklich gegen eine rein privatrechtliche Auffassung des Staats Front macht, — wie er auch andern Orts eine Geschichte der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu geben versucht —, so fehlt doch auch bei ihm, wie wir sehen, ein höherer Gesammtzweck. Sein Volksbegriff in der äusserst problematischen Formulierung: = alle Einwohner des Landes bilden dennoch thatsächlich in mancher Hinsicht eine grosse Gemeinschaft und müssen Freude und Leid mit einander theilen =, kommt ungefähr auf Hallers «Aggregat dienstbarer und verpflichteter Menschen» hinaus. Das «wahre und richtige» Prinzip ist ihm das von der unantastbaren Heiligkeit des Privatrechts, d. i. das privatrechtliche. Nur «um nicht von vornherein auf praktische Wirksamkeit verzichten zu müssen» müsse man für das Leben, die Praxis .... eine Ausnahme machen. Auch Jarckes staatliche Lehre steht lediglich auf dem Standpunkt der Privatverhältnisse.... Seine Souveränetät wird vom Fürsten «wie jeder andere Theil seines Vermögens» auf seine Nachkommen vererbt; sein Usurpator kann die Legitimität ersitzen. (IV. 34 ff.) u. s. w..... Alle Akkorde bei Jarcke klingen aber aus in die Kirche, alle seine politischen Kompositionen in das Tedeum....

. . . .

Jarcke's Idee über das Verhältniss von Staat und Kirche lässt sich aus der ganzen vorangegangenen Darstellung ahnen, aus einzelnen Stellen, wie der zuletzt zitierten, IV. p. 345, fast konstruiren. — Er nimmt die Verhältnisse zwischen den beiden

an, die möglich sein und auch wirklich vorkommen sollen: entweder der Staat sieht in der Religion seinen eigentlichen Daseinszweck, — dann wird er der Kirche dienen müssen; oder, statt ihm Zweck zu sein, ist sie ihm Mittel («System des Staatspolizeikirchenthums»), — er wird sie deshalb zu beherrschen suchen, («Jenes ist der Standpunkt des Glaubens, dieses das Ziel der abstrakten, eigensüchtigen Politik»); endlich kann auch ein Staat Religion und Kirche weder als Zweck noch als Mittel betrachten, sondern «eine schlechtweg abwehrende, verneinende, feindliche Stellung zu ihr nehmen», d. h. sie fürchten und hassen, — alsdann wird er die Unterthanen der Herrschaft der Kirche zu entreissen suchen, die Kirche «mit Gewalt oder List in den Herzen und Gemüthern der Menschen zu entwurzeln streben». Das durch menschliche und göttliche Gesetze diktierte Verhältniss ist nach Jarcke natürlich das erste: der Staat als Diener der römischen Kirche, als Diener des Papstes, die Lehre des Mittelalters von «den beiden Schwertern, die Gott ausgehen liess über alles Erdreich» (IV. p. 68—140; 346 ff.). Dass die drei von Jarcke aufgeführten Möglichkeiten die Sache nicht erschöpfen, sondern dass vielmehr gerade das richtige Verhältniss zwischen Staat und Kirche übergangen worden ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. Die praktischen Folgerungen, die Jarcke aus seiner Lehre über das Verhältniss von Staat und Kirche zog, und auf deren Verwirklichung ein grosser Theil seiner publizistischen Thätigkeit bis an sein Lebensende gerichtet war, war die Bekämpfung des Josephinismus und des Protestantismus. (IV. 356 ff. 362.)

Die Grundlage der allgemeinen Staatsidee Jarckes ist die Haller'sche Lehre. In der negativen und polemischen Seite, also in der Bekämpfung der Vertragstheorie und damit der Auffassung des Staats als eines Produktes menschlicher Willkür stimmen beide völlig überein. Seine positive Seite bildete er durch Ueber-

tragung seiner religiösen Weltanschauung auf das staatliche Leben abwechselnd und eigenthümlich aus; wenn er aber auch gegen die rein privatrechtliche Auffassung des Staats Front macht und eine Geschichte der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu geben versucht, so fehlt doch auch bei ihm für diese Verhältnisse ein höherer Gesammtzweck. Seine Lehre ist die Haller'sche mit Beigaben, diese selbst aber sind wissenschaftlich unbedeutend.

Der Staat ist die höchste Gradation der geselligen Verhältnisse; seine Definition vom Staat lautet: «Allenthalben wo eine Macht an der Spitze eines geselligen Zustands steht, der Niemand auf Erden mehr das Recht hat zu befehlen, da ist ein Staat vorhanden». (IV. 30.) — Seiner Vorstellung vom Volk in den «Prinzipienfragen» IV. 326, «dass alle Einwohner des Landes dennoch thatsächlich in mancher Hinsicht eine grosse Gemeinschaft bilden und Freude und Leid mit einander theilen müssen, wie der Himmel sie schickt», lässt sich noch eine weitere Ausführung im Berliner politischen Wochenblatt an die Seite stellen Jarcke sagt dort in der Nummer vom 31. Dezember 1831:

«Allerdings bildet ein Volk in grösserem Sinne eine Einheit; es bewohnt ein Land, wenn gleich dieses auch erst im Laufe der Zeit aus einzelnen, unter sich unabhängigen Bestandtheilen zu einem Ganzen sich vereinigt hat. Es hat einen Agenten, wenn dieser auch, wenigstens bis zur vollbrachten Revolution, die ursprünglich verschiedenen Landestheile mit sehr verschiedenen Rechten besessen hat. Es lebt unter einer allgemeinen Verfassung, obschon provinzielle oder örtliche Verfassungen daneben bestehen können. So findet sich, auch bei allen Abweichungen im Einzelnen Gemeinsames in Recht, Sprache und Sitte, und es soll hier im geringsten nicht geleugnet werden, dass durch das Jahrhunderte hindurch fortgesetzte Zusammenleben in allen diesen Verhältnissen und allen diesen gemeinschaftlichen, das ganze innere und äussere Leben umfassenden Beziehungen allerdings ein gemeinschaftlicher Volkscharakter erwachse, dass sich die Nationalität, als eine Einheit, die ein Volk zu einem Volke macht, daraus entwickle. Allein hieraus folgt noch im geringsten nicht eine juristische Einheit. Das Volk trotz aller jener Bande, die es zu einem solchen machen, ist darum noch keine juristische Person, die in rechtlicher Hinsicht einen

Willen hätte, oder Rechte erwerben, ausüben oder veräussern könnte; es ist keine Korporation, weder in sich, noch dem Regenten gegenüber, keine Gesellschaft, die im Stande wäre, die Minderzahl ihrer Mitglieder durch die Mehrzahl rechtlich zu binden. Eine Anzahl Menschen, welche in dieser oder jener Beziehung ein Ganzes ausmacht, ist darum noch kein juristisches Ganze; .... die Bewohner einer Strasse, eines Landstrichs, ... die Menschen von einer Farbe, von einer Sinnesart u. s. w. sind deshalb noch keine juristischen Personen. Damit aus einer Menschenmenge äusserlich und innerlich verbundener Menschen eine juristische Person entstehe, damit sie rechtfähig werde, ist eine ausdrückliche positive Konstituirung derselben nothwendig, die bei einem Volke aus ebendenselben Gründen nicht erfolgen kann, aus welchen das Abschliessen eines Sozialkontraktes unmöglich ist. Damit ist daher nicht gesagt, dass es nicht im Volke oder in dem Inbegriff aller in einem Lande lebenden oder einer Sprache redenden Menschen unzählige physische und moralische Personen gäbe, die nicht unter sich wie dem Regenten gegenüber, Einen Willen und sehr bestimmte Rechte haben, — allein das ist eben die unselige Wirkung der Fiktion jenes abstrakten Volkswillens, dass man diesem Götzen jene sehr konkreten Rechtsverhältnisse geopfert und den Tod der Freiheiten zu Gunsten eines wesenlosen Gespenstes für Freiheit gehalten hat». (f. I. p. 23/25.)

Direkt aus der Natur geht nur die Familien- und Stammesverfassung hervor; aus dieser entstehen die Patrimonial-, Krieger- und Priesterstaaten unter der Einwirkung des in sich nothwendigen Naturgesetzes: dass der Mächtigere herrsche und der Schwächere diene. Wo keine Herrschaft und Dienstbarkeit, sondern Gleichheit der Macht, da entsteht eine Republik, d. i. das Verhältniss der Gesellschaft oder die Theilung der Herrschaft unter mehrere Gleichberechtigte; auch die Republik ist ein Werk der Natur: unter besonderen geschichtlichen Voraussetzungen entsteht sie, ohne Reflexion und Willen der Menschen, kraft innerer Nothwendigkeit, indem die Monarchie in diesem Falle nicht möglich wäre. Die geschichtlich gegebenen Umstände sind aber so und nicht anders geordnet von der höheren Macht, von Gott. Die Souveränetät entsteht also überall durch «Ereignisse und vollendete Thatsachen», durch göttliche Fügung: suprema potestas ex Deo.

Die Souveränetät wird definirt als die höchste, oberste, allein von Gott abhängige, keiner irdischen Macht untergeordnete Herrschaft. (I. Nr. V.) Der Souverän ist der mächtigste, höchste Herr im Staat, homo locupletissimus, potentissimus.

Die Souveränetät wird erworben: entweder durch Wahl, — die aber nichts als Anerkennung eines Rechtes, nicht Uebertragung von Gewalt, sondern Unterwerfung der Wählenden unter den Gewählten ist —, oder durch Erbgang, wobei die souveräne Gewalt vom Fürsten aus demselben Grunde auf seine Nachkommen vererbt wird, aus welchem ein Mitglied einer souveränen, republikanischen Bürgergemeinde seinen Antheil an der höchsten Gewalt in diesem Gemeinwesen wie jeden andern Theil seines Vermögens auf seine Söhne überträgt. Die Usurpation kann u. a. dadurch, dass selbst die Erinnerung an den Zustand der früheren Herrschaft bei den Bewohnern des usurpierten Landes erlischt, «zwar nicht durch den blossen Lauf der Zeit (!), aber im Laufe derselben (!) zum Rechte werden».

Ueber den möglichen Missbrauch der Souveränetät schrieb Haller:

«Den möglichen Missbrauch der höchsten Gewalt durch menschliche Einrichtungen hindern oder gar unmöglich machen zu wollen, ist ein Gedanke, der nur dem Dünkel unserer Zeiten hat einfallen können, ein Problem, dessen Auffassung schlechterdings unmöglich ist, das sich sogar selbst widerspricht . . . . . . Daher ist und bleibt es ewig wahr, dass der Missbrauch der höchsten Gewalt nur allein durch Religiosität und Moralität, d. h. durch die freiwillige Anerkennung und Verehrung des natürlichen Gesetzes der Gerechtigkeit und Liebe gezügelt werden könne».

Und Jarcke sagt:

«Es wäre Lüge und Narrheit zugleich, leugnen zu wollen, dass eine, keinem irdischen Herrn und Richter verantwortliche Gewalt möglicherweise des grössten Missbrauchs fähig sei. Was aber behauptet werden muss, ist die Wahrheit, dass trotz der Möglichkeit dieses Missbrauchs die Souveränetät nach der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft gerade in ebenderselben Weise nothwendig ist, wie irgend ein arithmetischer oder physikalischer Satz; dass zum Troste der Menschheit, die Wirklichkeit

eines absichtlichen und böswilligen Missbrauchs der Gewalt sich zu deren Möglichkeit thatsächlich und nach Ausweis der bisherigen Geschichte immer nur wie die Ausnahme zur Regel verhalten hat; endlich, dass es schlechthin unmöglich ist, einen Staat ohne souveräne Gewalt zu konstruiren. Jeder der hierauf ausgeht, oder, was dasselbe ist, jeder, der eine Souveränetät kreiren will, die keinem möglichen Missbrauch unterworfen wäre, sehe daher wohl zu, dass er nicht zu den ohnehin auf der Menschheit lastenden Uebeln neue und noch grössere häufe .... Die wahren Garantien der Freiheit aber liegen heute nur noch in der Mässigung und Treue, in der Gottesfurcht und in dem richtigen Verständnisse der eigenen Interessen bei Herrschern und Unterthanen».

Die Souveränetät «hat nur nach Aussen hin einen allenthalben und immer nothwendigen Inhalt, den der Unabhängigkeit. Nach Innen ist derjenige, welcher anerkanntermassen der Stärkste ist, nie und nirgends absolut und unbedingt unabhängig». Also keine absoluta potestas? Und welche Schranken zieht Jarcke der inneren Souveränetät? «Abgesehen von allen Formen, Benennungen und juristischen Fiktionen», sagt Jarcke, «ist jede mögliche Verfassung, der Thatsache nach, immer eine Oligarchie. Der Unterschied liegt nur darin, in wessen Namen diese geübt und wem das Recht der Souveränetät als zuständig gedacht wird. Ohne ausdrückliche Verfassungsurkunde war der absolute Kaiser Franz von seiner Bureaukratie abhängiger, als viele konstitutionelle Monarchen von ihren Kammern .....» Eine Nebenregierung also, die unverantwortlich wie der Fürst, oder eine Bureaukratie, welche die dem Herrscher entwundene Macht doch immer gegen das Volk anwenden wird, soll das Volk vor fürstlicher Willkür schützen! «Die Souveränetät ist zwar die stärkste Macht im Staat», sagt Jarcke, «aber nicht die einzige; jeder menschlichen Macht stehen andere Mächte gegenüber. Aber selbst wo die entschiedene Uebermacht der souveränen Regierung ausser allem Zweifel ist, wird .... die Klugheit zur Selbstbeschränkung und Mässigung rathen». Der Selbsterhaltungstrieb des Monarchen das einzige Garantie gegen Uebergriffe! ..... Die Frage nach der

Grenze zwischen dem Recht des Souveräns und dem Rechte seines Volkes sei eine positive Rechts- und Thatfrage wie jede andere. Weder für die Souveränetät noch für die Privatfreiheit der Unterthanen gebe es ein Normalmass und einen Normaltypus, weder im patriarchalischen Zustand und in der Kindheit der Völker, noch in der Verfassung von England und Nordamerika. Damit gibt Jarcke, ohne es zu wollen, selbst die Antwort: dass eben diese Frage sich aus der Verfassung des Staats beantworten muss. Seine Verfassung, — «der Inbegriff der bestehenden Rechtsverhältnisse zwischen dem Regenten und den Ständen, und den Ständen unter sich» —, gibt allerdings darauf keine Antwort; die «liberalen» Konstitutionen aber, «die aus den unwahren und verderblichen Grundsätzen des Repräsentativsystems entsprungen, auch nicht zum Heil und Frieden ihrer Völker führen können», nennt Jarcke «Verlegenheiten, Kalamitäten, in welche Schwäche oder Gewissenlosigkeit geführt». Soweit wie Leopardi, der dem Souverän das Recht zuspricht, die Verfassung, wenn sie dem Staatsinteresse zuwider sei, abzuschaffen, geht Jarcke im Prinzip nicht, weil er nicht mit dem Begriff der Volkswohlfahrt, dessen zentralisirende Tendenz er hasst und fürchtet, operiren möchte. Aber er bindet den Souverän auch nicht schlechthin an die Verfassung: Wie ein Herrscher, sagt er, sich einer Konstitution gegenüber, selbst wenn sie aus den irrigen und verderblichen Grundsätzen des Repräsentativsystems hervorgegangen, zu verhalten habe, könne niemals nach einer allgemeinen Formel, sondern immer nur nach der Individualität des einzelnen Falles beurtheilt werden. Das heisst im Grunde nichts anderes als: princeps legibus civilibus solutus. Dasselbe drückt jene andere Stelle aus, wo Jarcke sagt: «Das aber ist ein natürliches Gesetz in den Dingen, dass Jeder nur soviel Freiheit hat und bewahrt, als er Macht hat, und nicht so viel Macht übt, als er will, sondern als er kann» . . . .

Der Jarcke'sche Souverän darf was er kann . . . .

Der souveräne Herr ist nicht Eigenthümer der ihm Unterworfenen, sondern es steht ihm nur das Recht zu, gewisse Leistungen von ihnen zu fordern; Abtretung oder sonstige Veräusserung von Unterthanen, die Jarcke billigt, ist nur Abtretung dieses Rechts durch den Souverän an einen Andern!

Die Souveränetät ist begrifflich untheilbar, sie schliesst immer und nothwendig gesetzgebende, richterliche und exekutive Gewalt in sich. «Wohl aber ist es möglich, dass die Regierungsgewalt nach ihrem Umfang und Masse getheilt werde». Wie jeder Einzelne, der über das Seine verfügt, nothwendig jene drei Zweige der regierenden Gewalt in sich vereinigt und sie in engbegrenzten Kreisen und Massen übt, und wie seine Freiheit darin besteht, dass er dies unbehindert von der Einmischung des Staats thun darf, — so würde die «wahre Freiheit Aller» darin bestehen, dass auch jede Gemeinde, Korporation, Provinz für die Sphäre ihrer Interessen ein ähnliches Recht, mithin auf ihrem Gebiete, und vorbehaltlich des ordnenden und ermässigenden Einflusses der Staatsgewalt, einen Antheil nicht nur an der gesetzgebenden, sondern ebensowohl an der richterlichen und vollziehenden Gewalt hätte. Das sei die Freiheit, nach der sich die Welt sehnt, der Wunsch Europas, der, wenn in irgend einem Lande, so nur in dem der Zentralisation schlechthin unfähigen Oesterreich in Erfüllung gehen könne. . . . .

. . . .

Es dürfte nicht leicht irgend ein bemerkenswerther Artikel über staatliche Dinge aus Jarckes Feder geflossen sein, der hier nicht verwandt worden wäre zur Zeichnung seiner Idee vom Staate und der obersten Gewalt im Staate, der Souveränetät. Alle seine Ausführungen umkreisen den einen Punkt: Bekämpfung des neuzeitlichen Rechtsstaates und des repräsentativen und parlamentarischen Systems . . . .

---

§ 15. Graf Maistre.

Der wichtigste Punkt in Maistres ganzer Staatsanschauung ist die Lehre von der Kirche; sein Buch vom Papste, worin er dieselbe niedergelegt, dasjenige seiner Werke, das die allgemeinste Verbreitung fand und zu dem er wohl in seiner Weise die umfassendsten Vorstudien gemacht hat, auch für den Souveränetätsbegriff wichtiger als die glänzend geschriebenen, aber systemlosen Petersburger Abendunterhaltungen, als die Betrachtungen über Frankreich, als sein Essai sur le principe générateur, ja selbst als seine Studie über die Souveränetät.

Die Unfehlbarkeit in spiritualibus und die Souveränetät in temporalibus sind nach Maistre zwei vollständig synonyme Worte: es gibt keine menschliche Gesellschaft ohne Regierung, keine Regierung ohne Souveränetät, keine Souveränetät ohne Unfehlbarkeit, und diese letztere ist so nothwendig, dass man sie sogar in den weltlichen Souveränetäten (wo sie nicht ist) annehmen muss, wenn man nicht die Gemeinschaft auflösen will. Besonders beachtungswerth sei hierbei, dass wenn man die Kirche unfehlbar nenne, man damit kein besonderes Privileg für sie in Anspruch nehme; man verlange hiermit nur, dass sie das allen Souveränetäten eigene Recht geniesse, die alle nothwendigerweise als unfehlbare handeln; denn alle Regierung ist absolut, und sobald man ihr unter dem Vorwand des Irrthums oder der Ungerechtigkeit widerstehen kann, hört sie auf zu sein. (Du Pape, p. 2. 194/5) . . . . . . Aber unumschränkt und unfehlbar sind doch nicht gleichbedeutend, wie Maistre anzunehmen scheint. Die Unterthanen sind zum Gehorsam verpflichtet, aber doch nicht zum Glauben; eine Regierungsmassregel darf ihnen als schlecht erscheinen, wenn sie sie nur befolgen. Der Monarch kann zwar

nicht zur Verantwortung gezogen werden, nicht Unrecht thun, aber Unrecht haben!

Bei wem befindet sich nun in der Kirche die souveräne Gewalt? Vernunft und Glaube sagen Maistre, dass die allgemeine Kirche eine Monarchie ist:

Le regime de l'Eglise est monarchique, mais suffisamment tempéré d'Aristocratie, pour qu'il soit le meilleur et le plus parfait des gouvernements, (p. 4.) Denn: si quelqu'un s'avisait de proposer un royaume de France sans roi de France etc., ou croirait justement qu'il a perdu l'esprit; ce serait cependant rigoureusement la même idée que celle d'une Eglise universelle sans chef. (7.) Supposons que, dans un interrègne, le roi de France étant absent ou douteux, les états généraux se fussent divisés d'opinion et bientôt de fait, où serait la France? C'est la même question que la précédente, où serait l'Eglise? Et de part et d'autre, il n'y a pas de réponse, jusqu'à ce que le Pape ou le roi vienne dire: Elle est ici, (p. 31) . . . .

Also gab es kein Frankreich unter dem Direktorium, dem Konsulat, dem Kaiserreich? . . .

Le peuple est fait pour le souverain, le souverain est fait pour le peuple, et l'un et l'autre sont faits pour qu'il y ait une souveraineté. (209.) . . . . «Die nur höchst selten versammelten Konzilien können nicht der Souverän sein; eine periodische, unterbrochene Souveränetät ist ein Nonsens. Die ökumenischen Konzilien sind daher und können nur sein: das durch die Autorität und unter dem Vorsitz des Souveräns, d. h. des Papstes, versammelte Parlament des Christenthums». (16. 20. 27.)

«Inconvénients de la Souveraineté» betitelt Maistre das Kapitel (Tome 1er, l. II, ch. 2), worin recht eigentlich die Quintessenz seines Buches vom Papste, die praktische Tendenz seiner Lehre niedergelegt ist: Die Menschen, sagt Maistre, werden nothgedrungen von Zeit zu Zeit Anstrengungen machen, um sich gegen die ungeheure Prärogative der Souveränetät zu schützen. Das grösste politische Problem Europas laute: «Wie kann man die souveräne Gewalt einschränken, ohne sie zu zerstören?» Dass man einer Verfassung bedürfe, sei bald gesagt. Aber wer solle die Grundgesetze aufstellen, wer sie zur Anwendung bringen? Wer dazu

die Kraft hätte, wäre stärker als der Souverän, da der Einführungsakt dessen Entthronung wäre. Sei aber die Verfassung eine Konzession des Herrschers, wer hindere seinen Nachfolger, sie zu verletzen? . . . . . Deshalb, sagt Maistre, müsse das Widerstandsrecht einer Körperschaft oder einem Einzelnen anvertraut sein, sonst könne es nur durch Revolution ausgeübt werden. Die Revolution aber sei das schrecklichste aller Uebel. Was habe Frankreich erreicht? Es habe sich mit Lächerlichkeit und Schande bedeckt. Das katholische Dogma ächte jeden Widerstand ohne Unterschied, der Protestantismus, der die Volkssouveränetätslehre von der Religion in die Politik übertragen, sehe im System der Nonresistenz die letzte Entwürdigung des Menschen. Aber — ihre Richtigkeit selbst zugegeben —, was nütze diese Theorie? Das jus resistendi selbst zugegeben, wer dürfe es ausüben und wann? Genüge ein einziger Akt? Oder bedürfe es mehrerer? und wie vieler? Welche Macht habe das Recht zu entscheiden, dass ein den Widerstand erlaubender Fall vorliege?? etc., etc. Nachdem Maistre so die Lehre von jus resistendi in einer Fluth von Fragen ertränkt zu haben glaubt, sammelt er zunächst alle jene mittelalterlichen Ideen und Tendenzen für die päpstliche Suprematie unter eine Art systematischer Form, um nachher selbst sein eigenes System wieder daraus zu entrollen? Es liege nicht in der Macht des Menschen, ein Gesetz zu schaffen, dass keiner einzigen Ausnahme bedürfte —, theils wegen der menschlichen Schwäche, theils wegen der Natur der Dinge. Das Gesetz, welches den Gehorsam gegen die Souveränetät vorschreibe, sei ein «allgemeines», wie alle anderen; es sei gut, gerecht und nothwendig «im Allgemeinen». Unter einem Nero aber könne es als ein Fehler erscheinen. Warum sollte es nun nicht in solchen Fällen Entbindung vom «allgemeinen» Gesetz geben, begründet in den ganz besonderen, unerwarteten Umständen? (218 ff.) An wen müsse man sich aber wegen dieses Dispenses wenden? Da die Souveränetät eine heilige Gewalt, ein Ausfluss der göttlichen Macht,

der Souverän ein Abbild Gottes sei, sei es also keineswegs absurd gewesen, zu glauben, dass es nur eine für die Entbindung von Treueid kompetente Autorität gäbe, die päpstliche, ... l'unique moyen de contenir l'autorité temporelle, sans effacer son caractère. (!) So stellt also Maistre die weltliche Gewalt, die er anfangs unfehlbar nannte, unter die Aufsicht der geistlichen, man möchte sagen Kontroll-Ober-Souveränetät! Aber er beruhigt uns mit der Versicherung, dass die dispensirende Gewalt «eminent göttlich» sei, und sucht uns ausserdem durch ein Beispiel zu überzeugen: Der Richter entzieht einem Familienvater wegen unerträglichen Misshandlungen das Recht der Kindererziehung. Liegt darin, fragt Maistre, ein Angriff auf die väterliche Autorität und die Erklärung, dass sie nicht göttlich sei? Im Gegentheil — fährt er fort —, en retenant une puissance dans les bornes, le tribunal n'en conteste ni la legitimité, ni le caractère, ni l'étendue légale; il les professe au contraire solennellement. Ebenso (?) unternähme auch der Papst, wenn er die Unterthanen ihres Treueides entbände, nichts gegen das göttliche Recht; il professerait seulement que la souveraineté est une autorité divine et sacrée qui ne peut être controllée que par une autorité divine aussi, mais d'un ordre supérieur (!), et spécialement revêtue de ce pouvoir en certains cas extraordinaires . . . . . Dies alles seien Ideen, die, in vager Form, schon die Köpfe der Vorfahren durchzogen, nur seien diese nicht im Stande gewesen, ihnen systematische Form zu geben (223/4). Mit alledem will Maistre seinem Jahrhundert beweisen, dass es über diese ganze Lehre weniger, oder jedenfalls nicht mehr wisse, als das Mittelalter. Dann erst nimmt er selbst Stellung zur grossen Frage des passiven Gehorsams, der Nonresistenz, und zwar, wie er sagt, «de bonne foi». Dabei vindizirt er nicht absolut dem Papst die Schiedsrichterstellung bei Uebergriffen des Herrschers, sondern stellt sich zunächst auf den Boden des blinden Gehorsams: Wolle man, sagt er, das Prinzip aufstellen, dass aus keinem erdenklichen Grund (ausgenommen, wo

der Souverän selbst das Verbrechen beföhle) Widerstand erlaubt sei, stelle man sich auf den Standpunkt, dass man Gott für die guten Fürsten danken, die schlechten aber geduldig hinnehmen müsse, bis die grosse Vergelterin des Unrechts, die Zeit, Gerechtigkeit widerfahren lasse etc., etc., so stimme er, Maistre, bei und unterschreibe diese Stellungnahme für alle Zukunft. Handelte es sich aber absolut darum, der souveränen Gewalt gesetzliche Schranken zu ziehen, dann trete er «mit ganzem Herzen» dafür ein, dass die Interessen der Menschheit dem Summus Pontifex anvertraut werden . . . . . Maistre glaubt, dass die Vorkämpfer des jus resistendi die Frage nur selten bona fide aufgeworfen hätten; denn es handele sich keineswegs darum, ob, sondern wann und wie der Widerstand erlaubt sei, nicht sowohl um eine theoretische Streitfrage, als um ein eminent praktisches Problem, und der einzige Ausweg bestehe darin, dass das droit de résister sich in ein droit d'empêcher verwandle; dadurch wechsle das Subjekt des Rechts: an Stelle des Unterthans trete eine Macht anderer Ordnung und: l'inconvénient ne serait plus le même, parceque cette hypothèse admet la résitance sans révolution et sans aucune violation (!) de la souveraineté . . . . . Dieses System eines päpstlichen «droit d'opposition» hätte noch viele andere Vorzüge: das Veto des Papstes könnte gegen alle Souveräne zur Anwendung gelangen, es würde sich allen Verfassungen, dem Charakter aller Nationen anpassen; auch sei die päpstliche Gewalt von allen Gewalten am wenigsten den Launen der Politik unterworfen: der Papst sei immer ein Greis, unverheirathet und Priester, was 99% aller jener, die Staaten zerrüttender Leidenschaften und Irrthümer ausschliesse; da ferner die päpstliche Macht von ganz anderer Natur sei, als die der weltlichen Souveräne, der Papst selbst weit entfernt und nie etwas für sich begehre (!), dürfte man, nach Maistre, mit diesem System, wenn auch nicht alle Unannehmlichkeiten beseitigt, doch den, eben bei der Natur des Menschen, höchstmöglichen Grad der Vollendung erreicht sehen. Auch für

die Souveräne wäre dieses Mittel, nach Maistre's Ansicht, das angenehmste oder doch das wenigst verletzende. Freiwillig . . . . dürften sie sich ja allerdings nicht zu dieser päpstlichen Suprematie verstehen, gibt Maistre selbst zu; mais à supposer que la souveraineté se vît irrémissiblement forcée (!) à recevoir un frein (!), et qu'il ne s'agit plus de choisir, je ne serais point étonné qu'elle préférât le Pape à un sénat collégislatif, à une assemblée nationale etc.; car les Souverains Pontifes demandent peu au princes, et les énormités seules attireraient leur animadversion etc. (210—229) . . . . . .

«A supposer», sagt Maistre (. . . . . . «que la souveraineté se vît irrémissiblement forcée à recevoir un frein»); supposer heisst voraussetzen, für wahr annehmen, unterschieben, erdichten . . . . . Maistre's Staatsgebilde gehört ins Reich der Utopien . . . . .

Weitzel, ein ebensowenig nachsichtiger wie gründlicher und tiefer Beurtheiler der Restaurationswerke kritisirte den Maistre'schen Vorschlag folgendermassen: «Der Gedanke einer geistlichen Macht, die, allen weltlichen Interessen fremd, vermittelnd zwischen den streitenden Staaten, den Völkern und ihren Fürsten stände, keinem Staate und keinem Volke besonders angehörig; ein religiöses Censorat, dem Fürsten der christlichen Kirche zugetheilt, der keine Waffen hat als seine Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die ihm die Achtung und das Vertrauen der Welt erwerben, ist wahrhaft ein schöner und grosser Gedanke. Er ist schöner, grösser und praktischer als die Träume eines ewigen Friedens, wie sie St. Pierre und Kant geträumt. Durch ihn liesse sich die wohlwollende Absicht des guten Heinrichs IV. verwirklichen, der die Christenheit zu einem Staatenbunde vereinen wollte. Kongresse von Monarchen und Areopage der Abgeordneten von Nationen und heilige Bündnisse führen nicht zu diesem Ziele. Die Theilnehmer derselben sind Parteien und sollen zugleich Richter sein. Ihr letzter Grund ist immer die Gewalt. Sie berathen und beschliessen ihre eigene Sache, in der Menschen selten unparteiisch sind; und wo sie nicht zum Einverständnisse kommen, da bleibt dem Schwerte die Entscheidung vorbehalten. Die Gewalt bestimmt das Gewicht der Stimme, die jeder Theilnehmer führt, und wer auf den Erfolg der Waffen zählen zu können glaubt, wird wenig auf Gründe hören. Bei der Berathung wird jeder meinen, so viel Recht zu haben, und endlich auch behalten, als er Gewalt hat. Das Oberhaupt der Kirche, dem keine Heere zur Verfügung stehen, das kein

Land zu erwerben, keine zeitlichen Vortheile zu gewinnen hat, dem so viel Einfluss zugestanden wird, als es Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen und Menschenliebe zeigt, ist vorzüglich in der Lage, vermittelnd zwischen den weltlichen Mächten und versöhnend zwischen Fürsten und Völkern zu stehen, wo diese unnatürlich sich entzweien könnten ..... Der Gedanke eines geistlichen Oberhirten und Vermittlers ist schön und gross. Er ist es; aber welche Menschen gehören dazu, um ihn zu verwirklichen, ohne ihn zu entstellen? Liesse er sich in unserer Zeit ins Leben führen? ..... Wenn wir den Einfluss eines solchen geistlichen Vermittlers für wohlthätig halten, dann möchten wir das doch nur unter Bedingungen gelten lassen. Man müsste z. B. voraussetzen, dass die Völker auf einer gewissen Stufe von Kultur stehen, die sie solcher Leitung fähig macht ..... Wo die Stimme des geistlichen Oberhirten mit Erfolg gehört werden sollte, da müsste ein frommer Glaube oder ein andächtiges Vertrauen herrschen. Dieselbe Einfachheit und fromme Unschuld würde bei dem geistlichen Vermittler selbst vorausgesetzt, wenn er seinen Einfluss nicht zu Parteiungen im Lande, zum eigenen Vortheil, oder für fremde Interessen missbrauchen sollte» etc., etc.

Es versteht sich von selbst, dass Maistre ein erbitterter Feind des Protestantismus war, dieser Doktrin, ... die die Volkssouveränetätslehre von der Religion in die Politik übertragen: pour raffermir surtout le trône des souverains et calmer doucement cette fermentation générale des esprits qui nous menace des plus grands malheurs, un préliminaire indispensable est d'effacer du dictionnaire européen ce fatal mot, Protestantisme .... (Du Pape, Tome II, 657).

Und ein nicht geringerer war er von aller Revolution, vor Allem der grossen französischen, die er: le grand crime national d'une insurrection anti-religieuse et anti-sociale, couronné par un régicide nennt (Oe. I, 13). Auch Maistre glaubt an eine Contrerevolution, aber weder im Sinne Haller's, d. h. als Folge seiner litterarischen Thätigkeit, noch im Sinne der Royalisten, als sofortige und gewaltsame Gegenagitation, welche die Zertheilung, die Vernichtung Frankreichs bedeuten würde. Vielmehr werde die Gegenrevolution durch den natürlichen Gang der Verhältnisse mit sich gebracht, vor Allem spiele das Volk dabei gar keine Rolle, ... ou du moins il n'y entre que comme instrument passif. Und die Gefahren und Schrecknisse einer Gegenrevolution?

Le retour à l'ordre ne peut être douloureux, parcequ'il sera naturel, et parcequ'il sera favorisé par une force secrète, d'ont l'action est toute créatrice. On verra précisément le contraire de tout ce qu'on a vu . . . . Le roi touchera les plaies de l'état d'une main timide et paternelle. Enfin c'est ici la grande vérité dont les Français ne sauraient trop se pénétrer: le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle contre-révolution, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution (ib. 113—157),

Und diese Gegenrevolution wird und muss kommen, denn die französische Republik kann nicht dauern, ja . . . . sie ist gar nicht möglich: La nature et l'histoire se réunissent pour établir qu'une grande république indivisible est une chose impossible. Un petit nombre de républicains renfermés dans les murs d'une ville peuvent sans doute avoir des millions de sujets: ce fut le cas de Rome; mais il ne peut exister une grande nation libre sous un gouvernement républicain . . . . Il n'y a rien de nouveau, et la grande république est impossible, parcequ'il n'y a jamais eu de grande république . . . . Und wie steht es mit dem repräsentativen System? Eine Nationalvertretung gebe es zwar in vielen Monarchien; mais elle est vivante dans la Grande-Bretagne; ailleurs elle est morte ou elle dort (Oe. I, 41—45). Si l'on entend donc par ce mot de représentation nationale un certain nombre de représentants envoyés par certains hommes, pris dans certaines villes ou bourgs, en vertue d'une ancienne concession du souverain, il ne faut pas disputer sur les mots, ce gouvernement existe et c'est celui d'Angleterre (ib. 46, cf. Du Pape 212, i. f., 221, i. f., Oe. I, 246). Mais si l'on veut que tout le peuple soit représenté, qu'il ne puisse l'être qu'en vertue d'un mandat, et que tout citoyen soit habile à donner ou à recevoir de ces mandats, à quelques exceptions près, physiquement et moralement inévitables, et si l'on prétend encore joindre à un tel ordre de choses l'abolition de toute distinction et fonction héréditaire, cette représentation est une chose, qu'on n'a jamais vue et qui ne réussira jamais (47). Der Kern der Frage aber sei nicht, ob diese, wie die Neuerer sie nennen, verbesserte französische Repräsentation nützlich und gut sei, sondern ob das Volk durch dieses Mittel seine Souveränetät behalten und in seiner Totalität eine Republik bilden könne, und das sei nicht möglich, im Gegentheil, es gebe kein erdenkliches System, das besser als das französische darauf berechnet wäre, die Rechte des Volks zu vernichten (48). . . .

Nach Maistre kommt die Souveränetät sowohl von Gott, dem Schöpfer alles Guten und mithin der menschlichen Gesellschaft, als auch in einem gewissen Sinne wieder von den Menschen,

insofern nämlich eine bestimmte «Regierungsart» von ihnen gewollt und geschaffen wird. In der Trennung dieser beiden Ideen will Maistre eine Vorsichtsmassregel gegen Verirrungen in der Behandlung der Souveränetätsfrage sehen; mit der Nebeneinanderstellung der beiden Auffassungen glaubt aber Maistre auch sowohl die Anhänger göttlicher Autorität als auch ihre Gegner zu befriedigen; der einleitende Satz seiner «Etude sur la Souveraineté» ist eine captatio benevolentiae, eine Bitte an die Gunst beider Richtungen: Je ne viens point pour vous dire que la souveraineté vient de Dieu ou des hommes; examinons seulement ensemble ce qu'il y a d'humain dans la souveraineté (p. 314, cf. p. 352/54. Essai 235, 287. Soirées 206 ff. Considér. 2 i. f. 4/5, 6).

Was zunächst den Ursprung der staatlichen Gesellschaft betrifft, so geht Maistre aus von der Erschaffung des Menschen durch den Schöpfer: Gott schuf die Erde als Wohnsitz für den Menschen, er pflanzte in den Menschen den Fortpflanzungs-, den Vermehrungstrieb, er gab ihm die Bestimmung, sich über die ganze Erde zu verbreiten. Im Anfang gab es nur zerstreute Familien, das waren Embryonen von Völkern, Völkerkinder, wie man sie auch jetzt noch, lange nach den Staatsbildungen, vereinzelt in den Wüsten finde, als Ausnahme von der Regel, als Repräsentanten der menschlichen Art in ihrer Kindheit. Genau genommen hat es für den «Menschen» nie eine vorgesellschaftliche Zeit gegeben, da vor der Bildung politischer Gesellschaften der «Mensch» noch nicht ganz «Mensch» war, und es absurd wäre, den Charakter irgend eines Wesens in dem Samen dieses Wesens zu suchen, gerade so absurd, wie wenn ein Naturforscher den Menschen definirte als ein 30 bis 35 Zoll langes, körperlich und geistig machtloses, inartikulirte Laute ausstossendes Lebewesen. Alle Fragen über die menschliche Natur seien geschichtlich zu beantworten; versuche man es aprioristisch durch philosophische Untersuchungen, so substituire man der Erfahrung Gründe des Uebereinkommens und eigene persönliche Erfahrungen dem Willen des Schöpfers. Nicht gegen, sondern durch göttlichen Willen sei der Mensch ein ζῶον πολιτικόν, der Mensch mit allen seinen Empfindungen, Kenntnissen und Künsten sei der Mensch der Natur, das Gewebe des Webers ebenso natürlich wie das der Spinne. Und deshalb sei die Gesellschaft nicht Menschenwerk, sondern das unmittelbare Resultat des göttlichen Willens, des Willens des Schöpfers. Aber diese so einfache, sichere und «trostreiche»

Betrachtungsweise, sagt Maistre, war nicht nach dem Geschmack der Schriftsteller des unglücklichen, am Abscheu vor der gesunden Vernunft erkrankten 18. Jahrhunderts. Die klaren, natürlich dem Geiste sich darbietenden Ideen verschmähte man, um vor der Erfahrung und der Vernunft zerplatzende Luftschlösser zu bauen, und Rousseau leugne in seinem Contract social von Anfang bis zu Ende die menschliche Natur wie sie ist, um ein pactum sociale behaupten und erklären zu können, wie es nicht existirte. «Zu solchen Irrthümern gelangt man, wenn man den Menschen von der Gottheit trennt. Statt sich zu ermüden, um nur zu Irrthümern zu gelangen, wäre es doch so einfach, den Blick aufzuschlagen nach der Quelle alles Seins!» (c. 2.) . . . .

Zugleich mit dem Volk entsteht auch die Souveränetät: Volk und Souveränetät sind kollaterale Ideen, puisqu'il faut un souverain pour faire un peuple . . . . Le mot de peuple est un terme relatif, qui n'a point de sens séparé de l'idée de la souveraineté: car l'idée du peuple réveille celle d'une agrégation autour d'un centre commun, et sans la souveraineté il ne peut y avoir d'ensemble ni d'unité politique. In ihre imaginären Sphären seien daher jene Ideen von menschlicher Wahl und Willkür bei Entstehung von Gesellschaft und Souveränetät zurückzuverweisen. Accoutumons-nous à ne voir dans la société humaine que l'expression de la volonté divine (c. 3) . . . . Diese selbe Gewalt, von der alle soziale Ordnung und Souveränetät kommt, fährt Maistre in Verfolgung seiner Idee fort, schuf auch verschiedene Modifikationen der Souveränetät nach dem verschiedenen Charakter der Nationen: Wie die Einzelnen, so werden auch die Nationen geboren und sterben wieder; sie haben ihren Vater und ihren Erzieher (c. 5—7), sie haben ihren individuellen Charakter (Oe. I, p. 8, 187, 545 i. f.—547), und aus diesem heraus entsteht eine individuelle Staatsform, eine ganz besondere; denn wenn auch verschiedene Staaten derselben Klasse angehören und denselben Namen tragen, so weisen sie doch verschiedene Nuancen auf. (Facies non omnibus una; Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum, 400): Il n'y a qu'un bon gouvernement possible dans un Etat: et comme mille évènements peuvent

changer les rapports d'un peuple, non-seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps! Und die Konsequenz? Der Contractus socialis ist eine Chimäre (c. 4 ff., cf. p. 351/52, 544/47).

Jede Art von Souveränetät nun, sagt Maistre, ist ihrer Natur nach absolut, sie mag einer Mehrheit von Individuen zustehen, man mag sie theilen, ihre Gewalten organisiren, wie man will: immer wird es «en dernière analyse» eine absolute Gewalt geben, die ungestraft Böses vollbringen kann, die also in dieser Hinsicht despotisch sein wird in des Wortes stärkster Bedeutung und gegen die es nur eine Schutzwehr gibt, den Aufstand. Und: de quelque manière qu'on définisse et qu'on place la souveraineté, toujours elle est une, inviolable et absolue (418). Ueber dem Souverän gibt es keinen Richter, da dieser sonst auch Souverän wäre und es also zweie gebe, was sich widerspricht.

Le grand problême ne serait donc point d'empêcher le souverain de vouloir invinciblement, ce qui implique contradiction; mais de l'empêcher de vouloir injustement .... Quand les jurisconsultes romains auraient entendu (sous: princeps legibus solutus est) que le prince peut violer impunément les lois morales, c. a. d. sans pouvoir être jugé, ils n'auraient avancé qu'une vérité, triste sansdoute, mais incontestable. Quand je serais forcé de convenir qu'on a droit de massacrer Néron, jamais je ne conviendrai qu'on ait celui de le juger: car la loi en vertu de laquelle on le jugerait serait faite par lui ou par un autre, ce qui supposerait ou une loi faite par un souverain contre lui-même, ou un souverain au-dessus du souverain: deux suppositions également inadmissibles (422) .... L'autorité ne peut pas plus se modifier que s'aliêner (und mit Rousseau's Worten — c. soc. III, c. 16 — fährt Maistre fort): la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le souverain reconnaisse un supérieur ....

Maistre ist ganzer, überzeugter, begeisterter Monarchist; er behauptet ganz allgemein, dass alle Menschen für die Monarchie geboren werden, ce gouvernement est le plus ancien et le plus universel. Le gouvernement monarchique est si naturel, que les hommes l'identifient sans s'en apercevoir avec la souveraineté; ils semblent convenir tacitement, qu'il n'y a pas de véritable souverain partout où il n'y a pas de roi. Maistre acceptirt zwar die Dreitheilung der Staatsformen, eigentlich aber müsste man, um sich

genau und logisch auszudrücken, sagen: les hommes en général sont gouvernés par des rois. On voit cependant des nations où la souveraineté appartient à plusieurs, et ces gouvernements peuvent s'appeler aristocratie ou démocratie, suivant le nombre des personnes qui forment le Souverain. Die Monarchie ist eine zentralisirte Aristokratie, der König ist das Zentrum der Aristokratie; sie ist es, die überall befiehlt, aber sie befiehlt im Namen des Königs, oder, wenn man will: der König, erleuchtet durch die Leuchten der Aristokratie. Das Privileg der «pyramidalen» Aristokratie ist ein natürliches Gesetz. Das Wort «König» ist ein Talisman, eine magische Gewalt, die allen Kräften und allen Talenten eine zentrale Richtung gibt (424—38) . . .

Den Charakter der europäischen Monarchien stellt Maistre dar in sechs «lois sacrées d'autant plus véritablement constitutionnelles qu'elles ne sont écrites que dans les cœurs:

1) Le roi est souverain, personne ne partage la souveraineté avec lui et tous les pouvoirs émanent de lui.

2) Sa personne est inviolable; nul n'a le droit de le déposer ni de le juger.

3) Il n'a pas le droit de condamner à mort, ni même à aucune peine corporelle. Le pouvoir qui punit vient de lui, et c'est assez.

4) S'il inflige l'exil ou la prison dans des cas dont la raison d'état peut interdire l'examen aux tribunaux, il ne saurait être trop réservé, ni trop agir de l'avis d'un conseil éclairé.

5) Le roi ne peut juger au civil; les magistrats seuls, au nom du souverain, peuvent prononcer sur la propriété et sur les conventions.

6) Les sujets ont le droit, par le moyen de certains corps, conseils ou assemblées différemment composées, d'instruire le roi de leurs besoins, de lui dénoncer les abus, de lui faire passer légalement leurs doléances et leurs très humbles remontrances. (445/46.)

Und: quoiqu'en dise l'orgueil exalté et aveugle du dix-huitième siècle, c'est tout ce qu'il nous faut. Das seien die Elemente aller europäischen Monarchien; nur produziren ihre verschiedenen Kombinationen eine Unmenge verschiedener Nuancen: so können z. B. die Beauftragten der Nation, die die ehrerbietigen Vorstellungen des Volkes zu den Füssen des Thrones niederlegen, entweder Körperschaften bilden oder nur in Versammlungen zusammentreten; diese Körperschaften können differiren durch die Zahl der Mitglieder oder durch die Art und Ausdehnung ihrer Befugnisse; Wahlmodus, Dauer der Sessionen etc. können verschieden sein (— facies non omnibus una —); immer aber werde der Grundcharakter derselbe sein, c'est-à-dire toujours

des hommes choisis, portant légalement au père les plaintes et les vœux de la famille (— nec diversa tamen —). . . . La correspondance directe avec le roi rend au gouvernement monarchique ce caractère paternel nécessaire à la monarchie en Europe . . . . . . Auch Maistre ist kein Freund von Volksversammlungen: aber man dürfe sich durch die «folies françaises» an der Wahrheit, die in der weisen Mitte liege, nicht irre machen lassen. Es sei falsch, dass jedes Volk seine Nationalversammlungen im französischen Sinne haben solle, dass jeder Einzelne dazu wählbar und ohne Rücksicht auf Rang und Vermögen Wähler sein könne; es sei falsch, dass diese Körperschaft Mitgesetzgeber sein solle, falsch endlich, dass der Modus der Zusammensetzung in den verschiedenen Ländern der gleiche sein solle. Aber aus der Falschheit dieser übertriebenen Lehren folge mit nichten, dass Niemand das Recht habe, für das allgemeine Wohl zu sprechen im Namen der Gemeinschaft. Sache der Weisen aller Nationen sei es, tiefe, auf den Grund gehende Betrachtungen anzustellen über die alten Gesetze der Monarchien, über die guten Gebräuche jeder Nation und über den allgemeinen Charakter der Völker Europas. In diesen heiligen Quellen werden sie die für unsere Uebel passenden Heilmittel finden, weise Mittel zur Wiederherstellung und Wiedergeburt, die unendlich weit entfernt sind von den absurden Theorien und überspannten Ideen, qui nous ont fait tant de mal . . . (424/51.)

Die Monarchie, sagte Maistre (p. 430), ist eine zentralisirte Aristokratie, die Aristokratie eine Monarchie, deren Thron unbesetzt ist: la souveraineté y est en régence (452 ff.). Da die die Souveränetät verwaltenden Regenten erblich seien, sei diese vollkommen vom Volk getrennt, und in dieser Beziehung nähere sich die aristokratische Form der monarchischen, deren Kraft sie aber nicht erreichen könne. Was jedoch die Weisheit dieses Systems betreffe, so komme ihm kein anderes gleich. Allgemein könne man sagen, dass alle Nichtmonarchien Aristokratien seien, denn die Demokratie sei nur eine elektive Aristokratie . . . . Eine reine Demokratie endlich existire so wenig wie ein absoluter Despotismus. Maistre stimmt hier dem als Politiker sonst von ihm so gering geachteten Rousseau vollständig zu: «A prendre le terme dans la rigueur de l'acception», dit très bien Rousseau, «il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné» (Oe. I, 464, cf. contr. soc. III, c. 4) und bezüglich des unmöglichen «reinen Despotismus» verweist er auf Montesquieu (Grandeur et décadence d. Rom. c. XXII): «le pouvoir le plus immense est toujours borné

par quelque coin». Trotzdem könne man, der richtigen Vorstellung wegen, diese zwei Formen als zwei theorethische Extreme betrachten, denen sich sämmtliche möglichen mehr oder weniger nähern; und in diesem «sens stricte» glaubt Maistre die Demokratie definiren zu können als eine «association d'hommes sans souveraineté»: Da kein Volk, so wenig wie ein Einzelner, über sich eine zwingende Gewalt besitze, so sei es klar, dass, wenn eine Demokratie in ihrer theoretischen Reinheit existirte, es in diesem Staat keine Souveränetät gäbe: car il est impossible d'entendre par ce mot autre chose qu'un pouvoir réprimant qui agit sur le sujet et qui, lui, est placé hors de lui. De là vient que ce mot de sujet, qui est un terme relatif, est étranger aux républiques, parce qu'il n'y a point de souverain proprement dit dans une république, et qu'il ne peut y avoir de sujet sans souverain, comme il ne peut y avoir de fils sans père . . . . Maistre erinnert an die Gesellschaften des Privatrechts, die Interessen- und Wohlthätigkeitsvereine, deren Mitglieder sich freiwillig vereinigen und dem von ihnen gebilligten Statut unterworfen sind. Diese Statuten haben keine andere Sanktion, als den Willen derer, die sie aufgestellt haben, und sobald sich Dissidenden finden, habe die Gesellschaft keine vis cogendi, sie zu hindern. Nun fährt Maistre fort: Il suffit de grossir l'idée de ces corporations, pour se faire une idée juste de la véritable démocratie. Les ordonnances qui émaneraient d'un peuple constitué de cette manière, seraient des règlements et non des lois. La loi est si peu la volonté de tous, et moins elle est la loi; en sorte qu'elle cesserait d'être loi, si elle était sans exception l'ouvrage de tous ceux qui devraient lui obéir . . . . Mais comme la démocratie pure n'existe pas, l'état d'association purement volontaire n'existe pas non plus. On part seulement de ce pouvoir théorique pour s'entendre, et c'est dans ce sens qu'on peut affirmer, que la souveraineté naît au moment où le souverain commence à n'être pas tout le peuple, et qu'elle se renforce à mesure qu'elle est moins tout le peuple. Cet esprit d'association volontaire est le principe constitutif des républiques; il a nécessairement un germe primitif: il est divin, et personne ne peut le produire. Mêlé en plus ou moins avec la souveraineté, base commune de tous les gouvernements, ce plus et ce moins forment les différentes physionomies des gouvernements non monarchiques (464/88).

Die Frage nach der « besten Art der Souveränetät » beantwortet Maistre mit dem Rousseau'schen Satz: « Quand on demande absolument quel est le meilleur gouvernement, on fait une question insoluble comme indéterminée; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons

possibles dans les positions absolues et relatives des peuples.» (Oe. I. 489/90. — Contr. soc. III. c. 9.); jede Nation hat ihr «gouvernement», wie sie ihre Sprache und ihren Charakter hat, und dieses ist für sie das beste. Von der Schlussfolgerung aber, die Maistre aus jenem Satze zieht, braucht man nicht zu versichern, dass sie nicht von Rousseau ist: Comme aucune de ces combinaisons ne dépend des hommes, il s'ensuit que le consentement des peuples n'entre pour rien dans la formation des gouvernements . . . D'où il suit évidemment que toute la théorie du contrat social est. . . . un rêve de collège . . . (cf. Oe. I. 328. i. f. — 330; 552 ff.). . . . . .

Auf den ersten Blick könnte man glauben, Maistre habe in seiner «Etude» und im «Pape» verschiedene, sich widersprechende Lehren über die Souveränetät aufgestellt. Aber dieser Widerspruch stellt sich als ein nur scheinbarer heraus, wenn man in Betracht zieht, dass die «Etude» eine rein theoretische Erörterung war, das Buch vom Papst eine tendenziöse Publikation, (vielleicht auch, wie behauptet wird, um Zar Alexander, an dessen Hof Maistre als Gesandter Victor Emanuels geweilt und der die Ausweisung der Jesuiten und die Konfiskation ihrer Güter plante, in katholischem Sinne zu beeinflussen); dass ferner der «Pape», lange nach der «Etude», dem «Essai» und den «Considérations» erschienen, als letztes politisches Werk seinem theokratischen Staatsgebilde die Krone aufsetzte, aus den früheren Ausführungen nur die letzten Konsequenzen zog . . . . In der «Etude» stellt Maistre die Souveränetät dar als die unbedingte und unverletzliche, unveräusserliche und unbeschränkte, von Gott eingesetzte alleinige und höchste Gewalt, ... und, um den Grundcharakter der europäischen Monarchien aufzuzeichnen, den König als persönlich unverletzlichen und unabsetzbaren, alleinigen Inhaber der Souveränetät, von der alle Gewalten, so auch die richterliche, ausfliessen, das aber weder in Civil- noch in Strafsachen selbst richten darf, ausgenommen über politische Verbrecher aus Staatsraison, und zu dessen Füssen die Unterthanen, um ihn von ihren Bedürfnissen zu unterrichten, ihre Klagen und unterthänigsten Vorstellungen niederlegen dürfen. Keine Volksvertretung im Sinne

der « folies françaises » mit allgemeinem, direktem aktivem und passivem Wahlrecht, sondern Erwählte, die in den gesetzlichen Formen dem Vater die Klagen und Wünsche der Familie vortragen. Nicht in « absurden Theorien und überspannten Ideen », sondern in den alten Gesetzen und Gebräuchen der Monarchien soll man die weisen Mittel zur Wiedergeburt der heutigen Staaten suchen. Menschliches Wollen und Handeln spielen keine Rolle bei Entstehung von Staat und Souveränetät: alle soziale Ordnung ist das unmittelbare Resultat des göttlichen Willens, die Souveränetät ist eine heilige Gewalt, ein Ausfluss der göttlichen, der Souverän ein Abbild Gottes. Ueberall im Staate erblickt Maistre das Walten der göttlichen Hand. Die Erbmonarchie ist die beste, die alleinseligmachende, die von Gott gewollte Staatsform. Aber nicht allein die höchste staatliche Autorität gründet Maistre auf göttliche Sanktion, er geht in der theokratischen Auffassung noch weiter als selbst das Mittelalter: das Privileg der « pyramidalen » Aristokratie ist ein natürliches Gesetz, die bevorrechtete Stellung des Adels ein göttliches Gebot. Die einzelnen Stufen des staatlichen Gebäudes sind: das Volk; über diesem der von Gott eingerichtete Adel; darüber der König, das Abbild Gottes; endlich die Kirche, Gott. Das ist die altfranzösische Monarchie, die Maistre in der « Etude » vertheidigt und empfiehlt . . . . Nun zum »Pape» ! Der Herrscher empfiehlt unumschränkt, das Volk gehorcht blind. Aber der Ungerechtigkeit redet Maistre das Wort nicht: das Volk soll gegen Willkür geschützt werden. Die Postulate der Revolution erkennt er als an sich gerechtfertigt an, nur nicht deren Mittel, ihnen gerecht zu werden. Der Schutz des Volkes darf niemals von unten, von den Unterthanen, von einer Ueberhebung der Unterthanen über den Monarchen ausgehen. Widerstand von unten herauf sei als Verletzung der von Gott gewollten, souveränen Gewalt ein Frevel, und führe nicht sowohl zum angestrebten Ziele, als vielmehr zur Revolution, vor der er, der Emigrant, zweimal fliehen musste, die ihm verhasst ist und die er unmöglich

machen will, dadurch dass er sie unnöthig macht .... Lieber stellt er sich auf den Standpunkt des blinden Gehorsams, der Gott für die guten Fürsten dankt, die schlechten gewähren lässt, bis die grosse Vergelterin «Zeit» ihnen Einhalt gebietet. Nein, Schutz und Hülfe können nur kommen von oben herab, von einer höheren Macht über der königlichen: Aus dem Maistre'schen System selbst heraus ergibt sich der Faktor, den er für geeignet hält, den Monarchen in Schranken zu halten: es ist der Nachfolger Christi, der Papst, die Kirche (als monarchia aristocratica ratione temperata). Und Schutz und Hülfe können von dieser Gewalt ohne Gefährdung und Herabsetzung der göttlichen Gewalt der Souveränetät kommen, da sie «eminent» göttlich ist, und ihre Gewähr ist die Unfehlbarkeit . . . Nur allein die Unterwerfung aller Fürsten und Völker unter die Kirche werde alles das leisten, was durch Revolutionen vergeblich erhofft und versucht worden. «Etude» und «Pape« stehen nicht im Widerspruch miteinander; im Gegentheil: die Lehre vom Papste ist der Schlussstein von Maistre's ganzer Auffassung.

---

§ 16. Bonald, Ballanche, Phillips u. a.

Mit Burke, Gentz, Müller, Haller, Jarcke, Maistre sind die Grossen, die Koryphäen der Restauration an uns vorübergezogen.

Nach Maistre sollen nun noch seine beiden Landsleute zum Wort kommen: die Akademiker L. G. Ambroise Victe de Bonald (der unter Ludwig XVIII. ultramontaner Abgeordneter, dann Pair war und 1830 der neuen Dynastie den Huldigungseid verweigerte, wodurch er seine Pairswürde verlor) und Pierre Simon Ballanche, der Freund Chateaubriands und der Frau von Staël. . . . Sie bringen kaum neue Ideen, aber sie geben gewisse, auch von Anderen schon ausgeführte, oft in origineller Weise wieder und stellen eigene politische Systeme, die von besonderen, eigenartigen Vorstellungen gesellschaftlicher Entwickelung und staatlichen Aufbaues zeugen, auf, freilich zur Erhärtung derselben bekannten Prinzipien, zur Erreichung desselben Zieles. Beide sind Anhänger der theokratischen Idee, der Schaffung des Volks durch den Fürsten, Gegner des Naturzustandes, des Contractus socialis, der Volkssouveränetät, der Revolution. Beide Ultramontane, ultraconservative Royalisten, beide überzeugt von der Mission Ludwigs XVIII. Aber während Bonald nur sehnsüchtig zurückschaut in die Vergangenheit, blickt Ballanche mit zuversichtlicher Erwartung in die Zukunft, und obwohl auch er entschieden festhält an den für wahr erkannten Prinzipien, weist er doch die Forderungen der Gegenwart, die Postulate „einer neuen Epoche“ nicht ab. Seine Schriften enthalten eine merkwürdige Mischung von Geschichts-, Religions-, Sozialphilosophie und Mystik; manche (wie die „Vision d'Hébal“) sind mystisch bis zur Unverständlichkeit. . . . .

. . . .

Bonald.

Bonald unterscheidet in jeder Gesellschaft drei von einander verschiedene Personen, „personnes morales“: Pouvoir, Ministre, Sujet, welche in den einzelnen Gesellschaftsarten unter verschiedenen Namen auftreten: im häuslichen Verband als Vater, Mutter, Kinder; in der Kirche als Gott, Priester, Gläubige; im Staat als Könige oder Oberhäupter, Adelige oder öffentliche Beamte, Getreue oder Volk. Mit der Frage nach der dritten

dieser gesellschaftlichen Personen, mit der Frage: „Qu'est ce que le tiers?“ begann 1789 die grosse Revolution, mit derjenigen nach den beiden anderen „Qu'est-ce que le pouvoir et le ministère?“ will Bonald das Ende der Revolution ankündigen ..... Die Bezeichnungen Königthum, Adel, Bürgerstand passen nur für einen gewissen Stand staatlicher Verbindung; Pouvoir, Ministre, Sujet gibt es in jeder Art und jedem Alter staatlicher Gesellschaftung. (I. p. 11.)

Die Souveränetät (Pouvoir Suprême ou Souveraineté, auch Pouvoir gen.) definirt Bonald folgendermassen: „J'appelle Pouvoir sur la société l'être, quel qu'il soit, qui veut la conservation de la société, et qui fait pour la conservation; l'être qui manifeste une volonté et commande une action conservatrice de la société; l'être en un mot, qui a, dans la société et pour la société, le Vouloir et le Faire.“ (45/46.)... Die Quelle der Souveränetät sehen die Theïsten in Gott, die Atheïsten im Volk: le theïsme place donc le pouvoir suprême sur les hommes en société hors des hommes, dont il doit régler la volonté et diriger les actions, tel que ce célèbre mathématicien qui, pour soulever la terre, demandait un point d'appui placé hors de la terre (vergl. Adam Müller!); et l'atheïsme place le pouvoir suprême sur les hommes dans les hommes mêmes qu'il doit contenir, et veut ainsi que la digue naisse du torrent. .... Diese zwei Systeme von der souveränen Gewalt im Staat, sagt Bonald, entsprechen genau denjenigen von der Souveränetät des Menschen über sich selbst oder über seine Vernunft: die Einen geben seiner Vernuft keine andere Richtschnur als die Vernunft selbst, die Anderen ertheilen ihm im göttlichen Gesetz eine höhere Regel für seine Vernunft. Aus ersterem Satz folgen für den Einzelnen und für die Gesellschaft zwei ganz ähnliche Effekte: die Unmöglichkeit, die menschliche Vernunft zurechtzuweisen, wenn sie sich verirrt, und das souveräne Volk, wenn es seine Gewalt missbraucht; und da jedes unabänderliche Wesen nothwendig unfehlbar ist, gelangte dieselbe Philosophie zur Behauptung der natürlichen Richtigkeit der menschlichen Vernunft und der Unfehlbarkeit des Volks, und bis zu jenen zwei Prinzipien, dem religiösen der Kirchenreformatoren des 15. Jahrhunderts und dem politischen der revolutionären Gesetzgeber des 19., jenen beiden dem Sinne und sogar den Ausdrücken nach ähnlichen Thesen: 1. que la raison des hommes n'a pas besoin d'autorité visible pour régler sa croyance religieuse, et 2. que l'autorité des hommes n'a pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes politiques. (59/65.)

Um seinen göttlichen Willen der menschlichen Gesellschaft kundzugeben, bedient sich der Schöpfer eines Menschen, der zu den Menschen

spricht: der Souverän erteilt seine Mission, die Gewalt spricht in seinem Namen, die Unterthanen hören seine Befehle. Und wie Gott wegen der Unkörperlichkeit und Einfachheit seines Wesens nicht unmittelbar auf den Menschen einwirkt, ebenso wenig kann das Volk gehört werden, wenn es spricht, und zwar aus dem entgegengesetzten Grund und wegen seiner Vielheit. Uebt das Volk seine angebliche Souveränetät aus, so muss es sich der Menschen bedienen, welche behaupten, Organe seines Willens zu sein. Diese menschlichen Wesen heissen Pouvoir, man spricht von Pouvoirs, Gewalten, bei den sichtbaren Oberhäuptern jeglicher Gesellschaft: väterlicher, kirchlicher, politischer Gewalt; aber diese Gewalt ist der höchsten Gewalt des Souveräns, Gott oder Volk, unterstellt, weil sie ja nur den höchsten Willen kundgibt. Die Gewalt existirt also unter verschiedenen Namen in jeder Gesellschaft; aber Bonald geht noch weiter: er stellt es als ein Faktum hin: que l'unité même physique de pouvoir existe toujours dans toute société, c.-à.-d. qu'il n'y a jamais qu'un seul homme à la fois qui énonce une volonté et commande une action dans la société;... denn gäbe es in der Gesellschaft zu gleicher Zeit zwei Gewalten, so gäbe es auch bald zwei Gesellschaften. So hat in der Familie der Mann die Gewalt (über Frau und Kinder), in der Monarchie der Monarch (— «König, King, Kan' Chagan, Kien, von können=pouvoir, potentat» —). Selbst in der Aristokratie und in der Demokratie soll diese physische Einheit der Gewalt existiren: Konstruktion und Funktionirung der Gesetzgebungsmaschine, Zusammensetzung des Parlaments und Zahl der Abgeordneten, Art der Abstimmung u. s. w. können noch so verschieden sein: immer ist es ein Einziger, der ein Gesetz vorschlägt, und eine Mehrheit, die es annimmt; eine gesetzgebende Versammlung ist eigentlich eine Lotterie, wo bei jeder Beratung die „Gewalt" ausgelost wird. Die Meinung, die die Oberhand behält und zum Gesetz wird, ist ein Wille, welcher die Handlung der Regierung leitet: celui qui l'a émis a donc eu réellement, dans ce moment et pour cette circonstance, le vouloir et le faire. Il a donc été le pouvoir du jour et du moment; et que le vote ait été public ou secret, qu'on ait voté par appel nominal ou par assis ou levé, il a prononcé entre les votans, comme le Roi en son conseil. (p. 91.) Endlich existirt die physische Einheit der Gewalt in der religiösen Gemeinschaft, in der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen: Ici le souverain est Dieu, le sujet est homme; le pouvoir sera donc Dieu — homme, rapport du souverain du sujet (96).

Wie es keinen Contractus socialis gibt in der Familie zwischen dem Vater und den Kindern, da diese ihren Vater nicht aussuchen können, ebenso wenig in der Kirche und im Staat, und zwar 1. vor der Einsetzungder

Gewalt nicht; sonst müsste diese Einsetzung willkürlich sein, sie ist aber im Gegentheil nothwendig, da es ohne Gewalt keine Gesellschaft geben kann; . . . . . 2. nach der Einsetzung nicht; denn dann fehlt die für die Gültigkeit des Vertrags nötige Gleichheit; zwischen Gewalt und Unterthanen gibt es kein anderes natürliches Verhältniss mehr als das der Abhängigkeit. (110 ff.)

Das Gesetz ist der Ausdruck des Willens des Souveräns, durch die „Gewalt" dem Unterthan zur Richtschnur verkündet. (115.) Nach dem Theïsmus und der Vernunft, sagt Bonald, hat Gott zu den Menschen gesprochen in der heiligen Schrift. Die Worte der Bibel passen für alle Menschen und ihre Bedürfnisse, für alle Gesellschaften und alle Gesellschaftsstände, und wie der häusliche Verband der Keim des staatlichen ist, so sind die einfachen und primitiven Gebote der Ursprung der nachfolgenden entwickelteren Gesetze der verbesserten Gesellschaft . . . . . Das Fundamentalgesetz der Souveränetät des Schöpfers über die Menschen lautet: „Du sollst Gott lieben und ihm allein dienen!" Die Liebe, sagt Bonald, ist das Prinzip der Gewalt, oder vielmehr ist die Gewalt selbst, — im Gegensatz zur neueren Philosophie, die den Egoismus als Basis der Gesellschaft behauptet. Das 2. Gebot: „Du sollst Vater und Mutter ehren, auf dass du lange lebest auf Erden!" ist das Fundamentalgesetz der „Gewalt", du pouvoir. Denn die Gewalt, die häusliche, politische und religiöse, ist nur die Vaterschaft in einer privaten oder öffentlichen, besonderen oder allgemeinen Familie. Gott heisst der Vater des Alls, die Staatsoberhäupter die Väter ihrer Völker. (Tu honoreras ton père! Regem honorificate! . . Dieu ne parle à l'homme que de dépendance, et point de liberté, parceque sa véritable liberté n'est que sa dépendance) . . . Die übrigen Sätze des Dekalogs: „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen etc." sind Gesetze für den Verkehr der Menschen untereinander. Die Zehn Gebote sind die Basis jeglicher Gesetzgebung bei allen Völkern, die menschlichen Gesetze dürfen nicht mit ihnen im Widerspruch stehen, sondern müssen die näheren oder weiteren Konsequenzen aus ihnen sein (149 ff.).

Die höchste Gewalt, pouvoir suprême, der Souverän, er sei Gott oder das Volk, bedient sich zur Kundgebung seines Willens eines vermittelnden Wesens, d'un être intermédiaire, „pouvoir subordonné", „organe de la volonté du souverain et ministre de son action envers son sujet", „rapport naturel entre le souverain et le sujet", appellé gouvernement dans l'état politique, culte dans l'état religieux (181 ff.).

Zwei Dinge sind notwendig zur Anwendung des Gesetzes: 1. die Kenntniss der Gesetzesvorschrift, von Bonald „jugement" genannt, 2. die

Überwindung der Hindernisse, die der Vollstreckung entgegenstehen, genannt „combat“: ainsi juger et combattre par le commandement du pouvoir sont la fonction essentielle de ses ministres. Cette division comprend les deux branches principales de tout gouvernement, l'état judiciaire et l'état militaire . . . . Diese „ministres“ heissen in der Kirche prêtres, im Staat juges, guerries, magistrats, fonctionnaires publics, jadis noblesse, im häuslichen Verband ist es entweder die Mutter, „la mère ministre de l'action productrice“ oder die Dienerschaft, „les serviteurs ou domestiques ministres de l'action conservatrice de la famille, qui travaillent pour la nourrir (car le travail est aussi effort et combat: in sudore vultus tui comedes panem tuum . . . p. 185 ff. cf. p. 8/9). Alle diese Beamten sind potenzirte Unterthanen, „plus sujets que les sujets eux-mêmes“, indem sie nicht allein den allgemeinen Staatsgesetzen, sondern auch noch den besonderen Vorschriften ihres Berufs unterstehen (195).

Wie das Amt (les ministres) etwas von der Natur der Herrschaft (du pouvoir) an sich hat, so die Herrschaft wieder von der Natur der Souveränetät. Die Herrschaft wird immer ausgeübt durch ein einziges, menschliches Wesen. Welches ist nun das Merkmal, woran man die natürliche, d. h. die aus der göttlichen Souveränetät fliessende Herrschaft von der unnatürlichen, aus der angeblichen Souveränetät des Volks hergeleiteten unterscheiden kann? Das ist die Festigkeit der einen Gewalt, die Unbeständigkeit der andern, „la fixité de l'un, la variation de l'autre, — car il y a fixité dans la nature et variation dans l'homme“. Die Erblichkeit des Amtes ist eine natürliche Konsequenz aus der Erblichkeit der Herrschaft, und so gibt es Herrscher-, Beamten- und Unterthanenfamilien. „Dans la société, ou le peuple en corps, dit Montesquieu, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance, il n'y a nulle fixité dans la volonté de ce souverain, puisqu'un peuple, dit J. J. Rousseau, peut toujours changer ses lois, même les meilleures; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qu'est-ce qui a le droit de l'en empêcher?“ Und wie sollte Festigkeit im Willen des souveränen Volkes sein, da in diesem Souverän selbst keine ist, da ein Volk bezwungen und unterjocht werden kann? Ist aber die Souveränetät nicht stät, so ist es die Herrschaft ebenso wenig, und geht von einem Oberhaupt auf ein anderes, von einer Partei auf die andere über; und die Beamten sind es nicht mehr als die Staatsgewalt; keine Stätigkeit und Festigkeit in den Dingen, keine Erblichkeit in den Personen, keine Beständigkeit! Es gibt Unterthanenfamilien, aber nur Beamten- und Herrscherindividuen; ein Missklang und eine Zwietracht in den Elementen der Gesellschaft, deren traurige Wirkungen sich gar früh

fühlbar machen. Die Stätigkeit ist eine, ist einfältig; die Unbeständigkeit, die Veränderung ist unendlich, ist tausendfältig; die eine ist Kraft, Stärke, Erhaltung, — die andere Schwäche, Unbeständigkeit, Zerstörung, Untergang . . . . Die Kraft der Festigkeit, das Beständigkeitsvermögen in einer Gesellschaft wird also wachsen, je mehr dieselbe sich dem Zustand der Stätigkeit, dem Familiensystem nähert; und die Macht der Erhaltung wird abnehmen, sowie und jemehr sie sich von der Stätigkeit entfernt, hin nach dem veränderlichen, wandelbaren Zustand des Systems der Individuen. Aus diesen Prinzipien erklärt sich die wachsende Kraft einzelner Staaten, die Schwäche und fortschreitende Abnahme anderer, und bei demselben Volke: die Präponderanz der französischen Monarchie und die Ohnmacht der Demokratie eines Danton und Marat . . . . Le système héréditaire ou fixe est dans la nature de la société publique, parcequ'il est dans la nature de la société domestique (196—222). . . . .
. . . .

Ballanche.

Ein bitteres Bedauern in Betreff der neuen Lage erfüllt Ballanche: man habe eine Revolution machen wollen, während die Revolution schon gemacht war und man sie nur zu konstatiren brauchte. Zwar sei es zweifellos am Platz und sogar nothwendig gewesen, dass die „Weisen" in eine Prüfung der neuen Fragen eintraten, aber sie allein hätten interveniren sollen. Verfehlter Weise habe man diejenigen ins Vertrauen gezogen, die niemals erfahren sollten, dass der soziale Körper in einem Alter der Krise angekommen. (Tome II, p. 67—81, cf. 132 i. f.) Wen erinnert dies nicht an Haller's Auffassung der angeborenen Menschenrechte als geheime Lehre für die Weiseren, als disciplina arcani?

„Die alten Ideen sind unverständlich geworden" . . . . Ballanche spricht es aus: er ist gekommen, um Ruinen zu erklären. Eines der grossen Phänomene, die seine Zeit zu einer so bemerkenswerthen stempeln, erblickt er im Unterschied zwischen dem Herkommen, dem Ueberlieferten, den alten Gebräuchen und den neuen Ansichten und Meinungen, „entre nos mœurs et nos opinions": Die „mœurs" sind in der Sphäre der alten Ideen geblieben, die „opinions" quellen aus den neuen Ideen und verdanken ihnen ihre ganze Macht. Eine Verfassung wie die englische könne nur das Werk der Zeit sein, weil die Zeit allein Altüberliefertes und neue Ansichten in Harmonie bringe. Der französischen Verfassung fehle, — was auch die Menschen ihr nicht geben können —: die Assimilation mit dem französischen Volke durch eine langsame und beständige Intussusception, die das noth-

gedrungene Werk der Traditionen. Sie bedürfe, wenn nicht der Uebereinstimmung von „mœurs“ und „opinions“, so doch einer solchen Unabhängigkeit zwischen diesen beiden Kräften, dass sie sich nicht mehr begegnen können, um sich zu bekämpfen, — denn die Sitten könnten sich nicht auf das Niveau der Meinungen erheben, und dass die Ansichten zurückgingen, um mit den Sitten gleichen Schritt zu halten, möchte man nicht mehr zugeben. „N'oublions pas que maintenant le principe intellectuel a pris l'ascendant sur le principe moral, pour la direction de la société“ . . . . Die Gleichheit, sagt Ballanche, ist in unseren heutigen Ansichten; aber weitentfernt, dass sie in unseren Sitten wäre. Diese sind eminent aristokratisch, aber diese Aristokratie kann die progressivistische Bewegung nicht hindern. Die zur Erlangung der Freiheit unternommenen Revolutionen erklärt Ballanche für legitim, die um der Gleichheit willen für stets antisozial; erstere mache die Zeit, letztere die Menschen; und es sei ein grosses Unglück für Frankreich gewesen, dass man zu der von der Zeit gebrachten Revolution noch eine von Menschen heraufbeschworene hinzugefügt: Die Sitten gingen, dem gewöhnlichen Lauf der Dinge gemäss, mit der Revolution der Zeit, die Meinungen dagegen gingen voraus mit der Revolution der Menschen. Die verschiedenen Völker werden immer differiren in ihren Sitten, denn in ihnen sollen sich die nationalen Eigenheiten erhalten; aber sie werden beständig sich zu nähern und zu gleichen streben in ihren Ansichten: und diese Halbsympathie soll abschwächen, was der Patriotismus an Exklusivität zu viel enthält, und folglich die Bande des Wohlwollens unter den Menschen vermehren. (106—139.)

Ballanche will die politischen Parteien seines Landes versöhnen. Seine Rathschläge richten sich hauptsächlich an die Enthusiasten der neuen Ideen, weil er Mass und Mässigung gerade für den Sieger am nöthigsten erachtet. So sagt er ihnen, sie müssten nicht, weil eine Sache heute so oder so vor sich gehe, nun erklären, dass das immer so sein müsste oder hätte sein müssen; sie sollten nicht, weil es jetzt einen Vertrag zwischen Souverän und Volk gebe (!), behaupten, dass man immer auf einen Urvertrag zurückgehen müsse; weil alle Traditionen einmal ein Ende nähmen, dürften sie doch den Geist dieser Traditionen nicht verkennen (— der nicht aufhören solle, uns zu regieren! —), noch auch deren sie überlebenden Wohlthaten; kurz, wenn auch die Volksmeinung jetzt die führende Gewalt sei, dürften doch diese Enthusiasten der neuen Ideen daraus nicht . . . die Souveränetät des Volkes folgern. (177 ff.)

Nach Ballanche hat die Vorsehung der menschlichen Freiheit zwei Grenzen gegeben: die Sprache und die Gesellschaft. Weder die Definition

des Menschen als eines vernunftbegabten Thieres, noch die Bonald'sche als einer von Organen bedienten Intelligenz, noch endlich Harington's Bezeichnung als „animal religieux“ will Ballanche gefallen. Der Irrthum der Philosophen rühre her von der Analogie, die sie aufstellen zu können glaubten zwischen dem Menschen und den Thieren. Der Mensch sei kein vollkommeneres Tier, er stehe nicht höher in dieser Sphäre, sondern er stehe ausserhalb: „L'homme, c'est le genre homme“. Der Mensch habe eine Freiheit und einen Willen, aber keinen Instinkt, und deshalb müsse er Alles zuerst lernen. Beim Menschen sei die Liebe ein moralisches Gefühl, erst in der Degeneration verwandele sie sich manchmal in unwiderstehliche Sinnenlust. „Also“ (!) gäbe es beim Menschen in jenem angeblichen Naturzustand keine Verbindung der Geschlechter. Nur in der Gesellschaft könne der Mensch geboren werden, nur in ihr sich vermehren. (243 ff.)

Manchmal möchte der Mensch das Joch der Gesellschaft abwerfen wie andere Lasten. Das Gesellschaftsleben sei ein Leidenszustand wie das menschliche Leben überhaupt, wie die menschliche Natur. Es handele sich nicht mehr darum, die Vorzüge und Nachtheile des Gesellschaftsstandes zu erörtern, weil der Mensch nur in demselben leben könne. Ebensogut könnte man über das Für und Wider der den Erdball umgebenden Atmosphäre streiten. Die Gesellschaft sei kein Zustand freier Wahl; der Mensch veräussere nicht einen Theil seiner Freiheit, um anderer mit der Gesellschaft verknüpfter Wohlthaten theilhaftig zu werden. Der Gesellschaftsstand sei eine der natürlichen, der Freiheit des Menschen von Gott selbst angewiesenen Grenzen; allerdings gebe es Modifikationen, die dem Menschen überlassen seien. (257 ff.)

Ballanche vertritt die Theorie Ancillon's und Maistre's, dass der Fürst das Volk mache und nicht das Volk den Fürsten. Auch Bossuet gibt er Recht, der in seiner „Politique sacrée“ die Zustimmung der Völker behauptet; aber diese Zustimmung könne nichts sein als eine Anerkennung des Bestehenden, „ou plutôt un acquiessement qui résulte de la conformité aux mœurs“. Die Legitimität sei dies geheimnissvolle Band, welches die moralische Einheit der Nationen hervorbringe, und in diesem Sinne sei sie die Zustimmung der Völker ... Ueber das göttliche Recht sollen nach Ballanche sehr irrige Ansichten bestehen. Zweifellos sei die Thätigkeit der Vorsehung in Bezug auf die menschlichen Gesellschaften nicht dieselbe wie in Bezug auf das Weltall überhaupt, da es sich hier um sozusagen physische, dort um rein geistige Einwirkung handle. Aber der Mensch habe nur in der Gesellschaft geboren werden können, und deren Urregeln seien von Gott. Das göttliche Recht trete nicht immer sichtbar zu Tage wie in der Theokratie

der Juden, aber lebendig sei es immer. „Nier le droit divin est une erreur analogue à celle de nier la création.“

Bossuet hat einst das Reich Karl's des Grossen den Schlussstein der alten Jahrhunderte genannt, Ballanche stellt der Aera Karl's den Totenschein aus und konstatiert die Ablösung der Lehensordnung durch Konstitutionalismus und Repräsentativverfassung: — nicht um einen Formenwechsel, sondern um eine Aenderung in den Elementen der Gesellschaft handle es sich, und wie vor tausend Jahren, so bereiteten sich auch jetzt für ganz Europa neue Geschicke vor . . . . Und Ballanche blickt hinaus in das nächste Jahrtausend, und er sieht — den Eroberungsgeist jeglichen Ruhmes beraubt, das Duell abgelöst durch das richterliche Urtheil, die Todesstrafe abgeschafft, das exklusive Nationalitätsgefühl verschwunden und allein die natürliche Liebe zum Boden und den Einrichtungen der Heimat geblieben, an Stelle von Patronat und Klientel den freien Dienstaustausch zwischen den Menschen und den Klassen, und in allen Klassen, untersten wie höchsten, soziale Wohlfahrt. Die Klassen und Rangstufen aber könne man im Staat nicht entbehren, „on ne peut se passer des hiérarchies sociales“; dadurch trete die Familie an Stelle des einzelnen Individuums, der verderbliche Egoismus werde eingedämmt und verschwinde. Das anbrechende Zeitalter sei also nicht das der bürgerlichen Freiheit oder Gleichheit und der Zulassung Aller zu allen Aemtern, sondern die Aera der Unabhängigkeit und Kraft des Gedankens, der geschriebenen Gesetze, die an die Stelle der durch Ueberlieferung fortgepflanzten getreten, der Trennung von staatlichen und kirchlichen Einrichtungen, der aus eigener Macht entscheidenden menschlichen Vernunft, des allgemeinen Wohlstands etc. etc. (177—360.)

Ballanche hält die französische Revolution nicht für ein „vorübergehendes Gewitter“, wie viele seiner Zeitgenossen, die sich noch nicht in den Gedanken eingelebt haben, dass eine neue Epoche des menschlichen Geistes angebrochen, und die sich deshalb seltsamen Täuschungen und grossem Schmerze aussetzen. So glauben die Einen, man könnte zurückkehren zu den alten Einrichtungen, allerdings indem man sie durch Modifikationen den während des „sozialen Interregnums“ geschaffenen Gestaltungen anpasste. Andere meinen, dass jetzt, da Alles wieder neu aufzubauen, der günstigste Moment gekommen sei, um ganz ideale, auf edlen, hochherzigen Theorien ruhende politische Systeme aufzustellen, kurz der Moment zu Versuchen mit Regierungsformen, zu Experimenten über die Leitung der Völker. Noch Andere glauben, dass die Revolution . . . die neue Ordnung der Dinge geschaffen, dass man im Geiste der Revolution selbst die Elemente der Stabilität suchen müsse. Alle diese irren, denn sie alle verkennen den un-

vermeidlichen Gang des menschlichen Geistes: Niemals noch, sagt Ballanche, hat man veraltete Einrichtungen wiederhergestellt und nie hat man Einrichtungen a priori geschaffen. Revolution ist nicht Ursache, sondern Wirkung.... Alle diese Irrthümer aber fliessen aus derselben Quelle: daraus, dass man zu leicht geneigt ist, die Macht des Menschen zu übertreiben. Es gibt in einer bestimmten Epoche nur eine einzige mögliche Regierungsform für ein Volk; sie lässt sich weder erfinden noch einrichten, sie geht aus dem Schooss der Verhältnisse hervor und entwickelt sich nach gewissen Bedingungen. Die geistige Welt kennt so wenig wie die physische ein sich selbst zeugendes, freiwachsendes Geschlecht. (383 ff.)

Wer ist nun nach Ballanche, dem Royalisten, für Frankreich in jenem Moment (d. h. 1819, wo er sein Buch „Le vieillard et le jeune homme", veröffentlichte) der einzige mögliche Souverän? Es ist Ludwig XVIII; und seine Zeit davon zu überzeugen, ist die Endabsicht unseres Autors. Dazu geht er zurück auf die beiden Lehren vom göttlichen Ursprung der Souveränetät und vom Urvertrag. Er selbst verficht natürlich die erstere und kategorisch spricht er es auch: „Wer das jus divinum leugnet, leugnet damit nur ein Gefühl, dessen er baar ist; dafür aber erklärt er sich einer blinden Macht, dem Schicksal, unterworfen." Und wohin führe das sinnlose Dogma von der Souveränetät des Volkes? Wäre das Volk von Rechts wegen souverän, so wäre es ihm unmöglich, seine Souveränetät zu veräussern. Was wäre es übrigens anderes, als ein Souverän, der seine Gewalt über sich selbst ausübte? Mit der Volkssouveränetät gäbe es kein Gleichgewicht der Gewalten, weil es nur eine einzige Gewalt über die Gesellschaft gäbe, also Despotismus. Nein, die Souveränetät dürfe nicht von unten ausgehen; der Souverän müsse über dem Volke stehen, aber..... er müsse ein Souverän sein im Geiste dieses Volkes, sonst stände Knechtschaft an Stelle von Gehorsam und Unterthänigkeit. Als eine der Bedingungen für die Einsetzung des Hauptes einer Dynastie habe der Urheber aller Gewalt die Zustimmung der Völker gesetzt: das Volk erkläre seinen Beifall (in der Zeremonie der Salbung) durch eine geheime, aber mächtige Stimme, die immer vernommen werde, und die eben deshalb „unfehlbar", weil sie nicht der lärmende Ausdruck des Willens eines Momentes. Ein Souverän, der gegen den Wunsch des Volkes regiere, auf Grund von Gesetzen, welche den Ideen und Bedürfnissen des Volkes nicht entsprechen, werde den Thron nicht lange innehaben; sein Geschlecht könne im gesellschaftlichen Boden nicht Wurzel fassen. Denn Gott wolle, dass die Liebe das Band der Gesellschaft sei. Aber diese „Einstimmigkeit" setze sich nicht zusammen aus der Summe der Abstimmungen der einzelnen Unterthanen: „sie ruht still-

schweigend und unantastbar in jener eine Nation bildenden moralischen Einheit, zu deren Repräsentant der Monarch bestimmt ist. Nur im Sinne dieser erhabenen Theorie ist Volksstimme Gottesstimme“ ..... Der Mensch wird in der Gesellschaft geboren; die Gesellschaft, so wie er sie vorfindet, ist eine der Bedingungen seines Daseins. Der angebliche Naturzustand lässt sich weder geschichtlich noch spekulativ nachweisen. Alle Rechte des Menschen fliessen aus der Gesellschaft hervor. Die dem Menschen anhaftende natürliche Freiheit ist die des Geistes, und auch er entwickelt sich nur durch die Gesellschaft. Daraus, dass die Gesellschaft alleinige Inhaberin von Rechten ist, folgt, dass die Individuen nur so viele haben, als ihnen von derselben abgetreten wurden. So fliesst z. B. das Eigenthum aus der Gesellschaft und ist kein natürliches Recht. Den Theil von Freiheit, dessen sich der Mensch unter dem Schutze der Gesellschaftsgesetze erfreuen darf, geniesst er nicht deshalb nach Belieben, weil er ihn sich vorbehalten hat, sondern weil er ihm von der Gesellschaft bewilligt worden ist; den andern Theil von Freiheit, dessen er sich beraubt glaubt, hat er nicht veräussert, nicht abgetreten, weil er ihn nicht besessen hat, weil dieser nur in der Vorstellung existirt. Die politische Gesellschaft ist also ein relativer Begriff, die moralische allein ist absolut. Die Fortschritte der Gesellschaft sind natürlich, und nur durch sie können die Einzelnen zur Emanzipation gelangen, welche übrigens immer nur bedingt und begrenzt sein wird, weil ..... unsere Geschicke nicht alle in diesem Leben in Erfüllung gehen (402 ff.)

Ballanche macht seiner Zeit den Vorwurf, dass sie geneigt sei, zwei sehr verschiedene Dinge, Heredität und Legitimität, mit einander zu verwechseln: Erstere, sagt er, ist ein auf Übereinkommen beruhendes Recht, welches den Urvertrag voraussetzt, und welches man gleichsam als eine Garantie für die Stabilität zugelassen hat, um sich nicht bei jeder neuen Regierung einer Revolution auszusetzen; sie hat also im Nutzen der Völker ihren Grund. Die Legitimität setzt das göttliche Recht voraus; sie stellt die Völker unter die unmittelbare Vormundschaft der Vorsehung, die Fürsten unter die Oberherrschaft Gottes; sie beruht also auf einem religiösen und moralischen Prinzip ..... Diese Darstellung soll jedoch die Anhänger der neuen Ideen nicht stutzig machen: sie hat natürlich nur den Ursprung der Dinge im Auge; die Modifikationen, welche die Zeit in der Verfassung eines Volkes hervorbringt, sollen dadurch nicht ausgeschlossen werden: Obwohl oder gerade weil der Fürst auf Grund des göttlichen Rechts herrscht, hört er nicht auf, der Repräsentant der Gesellschaft zu sein, er kann also nicht aufhören, allen Veränderungen zu gehorchen, welchen die

Prinzipien der Gesellschaft in den einzelnen Entwickelungsstadien der Civilisation unterliegen. Gott, welcher dem Menschen den Geselligkeitstrieb gab, hat zugleich der Gesellschaft den Trieb der Vervollkommnung und der Dauer gegeben, weil er wollte, dass der Mensch seine geistigen und moralischen Gefühle der Gesellschaft verdanke. Die Repräsentation der Gesellschaft ist beim legitimen Fürsten immer das Zeichen und der Zweck einer wahren Mission. Erfüllte er sie nicht, so würde die Gesellschaft unterdrückt, was nicht von Dauer sein könnte. Ein Souverän ist kein Mensch, er ist eine Sache, eine Einrichtung, das Königthum. Der Souverän hat als Souverän keine Freiheit; der Wille des Menschen muss zurücktreten, um nur den Willen des Königs sprechen zu lassen. Die Prärogative des Königtums ist mit grosser Macht und unwiderstehlicher Energie begabt, denn sie ist die Energie und die Macht der Gesellschaft. Der Souverän ist der erste Unterthan der Gesetze; „le souverain est le premier sujet des lois« et les lois qu'il fait ou qu'il promulgue ne peuvent être que l'expression de la volonté générale; sans cela elles seraient frappées de désuétude à l'instant même“.....

Ballanche rückt dem Kern seiner Theorie und seinem praktischen Ziele näher: Die legitime Dynastie geht auf natürliche Weise aus dem Stand der Dinge hervor, die Usurpation erfasst mit Gewalt die Zügel der Regierung; aber sie hat keine Mission, auch führt sie zum Despotismus. Führt aber die legitime, natürliche Dynastie dahin, so ist sie jedesmal ihrem Wesen entgegengesetzt: sie sündigt gegen Gott, insofern sie ihrer Mission untreu ist..... Im Anfang sind es die Fürsten, die die Völker machen, der Fürst ist der Gesetzgeber der entstehenden Gesellschaft. Anders bei einer sich erneuernden. War es bei der ersten Bildung die göttliche Intervention, so ist es bei der Erneuerung irgend ein Etwas, das existirt und das unmittelbare Eingreifen Gottes unnöthig macht: „à une société nouvelle il faut une dynastie nouvelle; car il faut que le signe représente la chose“: Ludwig XVIII. allein konnte das gegenwärtige gesellschaftliche Problem lösen; er allein konnte das Band sein zwischen den durch Ueberlieferung erhalten gebliebenen Sitten (mœurs) und den Ansichten (opinions), die so grosse Veränderungen durchgemacht hatten! Ist nicht, fragt Ballanche, diese seltene Prärogative, der Einzige zu sein, schon ein grosser Beweis seiner Mission? Er hat also gewissermassen eine neue Dynastie gegründet, indem er selbst Einrichtungen schuf, die mit der neuen Gesellschaft im Einklang waren. Nun einen Dynastiewechsel zu verlangen unter Beibehaltung der Einrichtungen oder eine Aenderung der Einrichtungen unter der gegenwärtigen Dynastie, wäre gleich unsinnig: unsere Ein-

richtungen und die Dynastie haben miteinander alle ihre Wurzeln hinüber geschlagen auf den neuen Boden der Gesellschaft. Man müsste noch einmal diesen Boden in seiner ganzen Tiefe aufreissen, der so lange zerwühlt war und jetzt sich zu schliessen beginnt.....

Ballanche ist voll Begeisterung für den „wundervollen Mechanismus der konstitutionellen Organisation, die so nothwendig geworden, seit die Völker nicht mehr mit Maximen und Traditionen regiert werden können", und entwirft er auch kein Gesammtbild dieser von ihm so hochgewerteten (französischen) Verfassung, so kann er es sich doch nicht versagen, ihre Struktur zu beleuchten und die weisen Effekte ihrer Funktionirung zu betonen: Die Deputirtenkammer repräsentirt die Ansichten und Meinungen des Volks, deren progressives Fortschreiten immer rasch vor sich geht; die Pairskammer, „der Regulator im konstitutionellen Mechanismus", die Sitten und Gebräuche, mit langsamerem, ebenfalls progressivem Gang. Der König muss immer die zur Ueberwachung der Parlamente — ob sie ihren Repräsentationszweck erfüllen — nöthigen Mittel haben; der Monarch, der Interpret der Gesetze, nach seiner Natur und Stellung der unveränderliche und heilige Repräsentant der Gesellschaft, durch den der allgemeine Wille zum Ausdruck kommt, soll über alle Mittel verfügen, die ihn über die Bedürfnisse der Gesellschaft aufklären, ihn in Berührung mit ihr bringen können: „le roi, c'est la volonté; les chambres sont la raison de vouloir"... Die konstitutionelle Regierung möchte Ballanche definiren als eine auf die „opinion" gestützte, denn der ganze, einfache und zugleich verwickelte Apparat sei nur eine geistreiche Methode, um in jedem Augenblick die „Meinung" zu befragen, ohne sich ihr jedoch blind zu unterwerfen; um sie von den sie verdunkelnden Leidenschaften zu reinigen, sie zu leiten, ihre Lehren und Mahnungen erst zu empfangen, wenn sie sich gebildet hat und gereift ist durch Parlamentsdebatten und Pressfreiheit..... Dieselben gerechten Schranken einer grossen Moralität, die die „opinion" umschliessen, begrenzen auch die königliche Gewalt, welche ausserdem noch die der Verantwortlichkeit für ihre Beamten hat. Und doch kann der König, immer in seine Unverletzlichkeit gehüllt, nicht irren, da der königliche Wille nicht der eines Menschen ist. Er kann keinen Moment aufhören, der Repräsentant der Gesellschaft zu sein, da er sonst überhaupt nicht ist. Nur allein das Begnadigungsrecht, „das Recht, nicht allzu gerecht zu sein", ist eine Ausnahme von der Unmöglichkeit, worin er sich befindet, seinen Willen der Willkür preiszugeben (414 ff.)

„Il faut que la vérité sorte de ma bouche: Ce n'est pas depuis bien longtemps que le sentiment de l'humanité commence à s'étendre", ...

eine humane Gesinnung, ein Menschlichkeits-, ein Menschheitsgefühl beginnt sich allen unter denselben Sitten und Gesetzen Lebenden mitzutheilen, ergreift alle Angehörigen eines Staates, um dann über die Grenzen dieses Staates hinüberzuströmen in andere Länder, hinaus über die ganze Erde. „La confraternité domestique enseignera la pratique de la confraternité générale.“ Dann wird ein weniger exklusiver Patriotismus in den Völkern lebendig sein und ein neues Staatsrecht sich bilden. Die Toleranz wird die Angehörigen der verschiedenen Kulte schützen. Dann wird man auch die Schuldigen nicht mehr aus der Menschheit ausstossen und wird aufhören, der Abschaffung der Todesstrafe dieselben Argumente entgegenzusetzen, die man so lange gegen die Abschaffung der Folter vorbrachte u. s. w. u. s. w. . . . .

„Mais il faut creuser au fond, car c'est au fond qu'est cette pierre indestructible et immuable sur laquelle repose l'édifice social:“ . . . Keine menschliche Gesellschaft konnte bisher noch bestehen ohne die geheiligte Stütze religiöser Einrichtungen. Wir befinden uns also im Widerstreit mit den Erfahrungen von Jahrhunderten, und man sollte meinen, die französische Verfassung sei nur ein verhängnissvolles Paradoxon. Auch Ballanche hat diese Toleranz aller Religionen lange Zeit für Gleichgültigkeit gehalten und suchte lange nach einer Erklärung für das seltsame Phänomen eines Staates, wo der öffentliche Kultus sich sozusagen im Schatten eines geheimen Kultus verbirgt, eines Staates ohne jede unmittelbare religiöse Bevormundung, eines gleichsam unter dem Kirchenbanne stehenden Staates. Und die Erklärung, die er fand, ist folgende: Jetzt, wo das Christenthum in die innersten Elemente der Gesellschaft eingedrungen ist, besteht die Gesellschaft fort durch die eigene Kraft ihres religiösen Prinzips. Es kann keine Moral mehr geben ausser der christlichen; staatliche und kirchliche Moral sind eine und dieselbe. Die Gesellschaft schreitet nie zurück. Die vom Christenthum stark durchtränkte staatliche Organisation ist also gewissermassen nur eine Folge, eine Frucht, eine Transformation des Christenthums. Die Gesellschaft kann also aus eigener Kraft bestehen . . . Man hat die Behauptung aufgestellt, dass ein Staat, um alle Religionen beschützen zu können, keine annehmen dürfe. Der Staat nimmt nicht eine Religion an, das ist kein Ding der Wahl; seine Religion setzt sich aus allen besonderen zusammen, das ist ein Faktum. Die Verfassungsurkunde hat hier nur konstatirt, was ist; denn sonst wäre es ein Nonsens. Die Verfassung begründet kein Privileg zu Gunsten des katholischen Kultus; sie erklärt nur, dass das religiöse Gefühl des französischen Volkes in der katholischen Religion zum Ausdruck kommt, was auch völlig der Wahrheit entspricht. Und so erklärt sich das so oft mit Gleichgültigkeit verwechselte Prinzip der Toleranz, welches die grosse

Nothwendigkeit der Völker ist (440/64.). . . . .
. . . .

Phillips.

Adam Müller ist oft als Theolog aufgefasst worden. Nichts ist falscher. Müller war Romantiker, Schwärmer und Phantast und tief von der Religion ergriffen, wohl so tief wie Graf Maistre. Der Theolog mit seinem starren Buchstabenglauben war Phillips. Die Autoritäten, die er anruft und mit denen er alles beweist, sind das Alte und Neue Testament und die Kirchenväter, manchmal auch heidnische Schriftsteller, wenn deren Aussprüche in seinen Ideengang passen. Seine Ausführungen erinnern in dieser Hinsicht an Bossuets „Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte".

Nach Phillips ist der Staat so alt als das Menschengeschlecht selbst, demselben von Gott gegeben, damit es, von der göttlichen Ordnung abgewichen, durch die stellvertretende menschliche Ordnung unter dem von der Obrigkeit zu führenden Schwerte der Gerechtigkeit dem kommenden Reiche Gottes zugeführt und für die Aufnahme desselben vorbereitet werde. (Bd. II. Nr. XIV. p. 207 ff.). Der Staat ist, wie wir sehen, nach Phillips eine Vorschule des Himmels. (Aus diesem Satze ergibt sich eigentlich alles Uebrige von selbst. Kaum der Erwähnung bedarf, dass der Restaurator kein Anhänger der Kontraktstheorie ist. Uebrigens versichert er es uns verschiedentlich ausdrücklich und „beweist" u. a. in seiner Abhandlung über Erb- und Wahlrecht, dass die Wahl nichts anderes ist als „der freiwillige Gehorsam, die innere Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze". (Bd. I. Nr. VI.) ... Beweis: Bibelaussprüche, in denen sich Gott durch den Mund des Königs Salomon und des Propheten Daniel als den Urheber der Reiche der Menschen kundgibt, denn jedem Volke hat er seinen Regenten vorgesetzt . . .

Demgemäss war auch kraft göttlicher Ordnung jeder Mensch von jeher seiner Obrigkeit zum Gehorsam verpflichtet, (sodass die Kirche, indem sie dieses befiehlt, auch den an sich unnatürlichen Zustand der Sklaverei anerkennt) . . . Beweis: „Jede Seele sei der obrigkeitlichen Gewalt untergeben; denn es gibt keine Gewalt, ausser von Gott", sagt der Apostel ...

Dieses Wort hat aber nicht den Sinn, dass der einzelne Regent unmittelbar von Gott eingesetzt sei . . . Beweis: „Dass die Einen befehlen, die Andern gehorchen, das ist — sagt Chrysostomus — das Werk der göttlichen Weisheit; daher hat der Apostel nicht gesagt: es gibt keine Fürsten ausser von Gott, sondern er spricht von der Sache selbst, indem er sagt: es gibt keine Gewalt ausser von Gott" . . .

Auch macht es keinen Unterschied, ob die Fürsten gut oder schlimm sind . . . Beweis: Schon Tacitus lehrt, dass auch die bösen Fürsten gleich den Elementarschäden zu tragen seien; um so treffender bemerkt der heilige Augustinus in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre: „Auch die Gewalt der Schadenstiftenden ist von Gott“ . . .

In der Obrigkeit erscheint dem Christen der Abglanz der göttlichen Majestät . . . Beweis: Schon Plutarch meint, es bedürfe keines Phidias, um eine Bildsäule der Gottheit anzufertigen; in dem Könige stelle diese sich schon selbst dar. . . .

Weil der Obrigkeit wegen des göttlichen Willens gehorcht werden muss, so wendet sich die Kirche damit an das Gewissen. Allerdings vermögen Furcht und Zwang viel; aber wenn die Menschen durch kein höheres Prinzip dazu bewogen werden, sich der Obrigkeit zu unterwerfen, so vermögen jene Mittel doch nur Sklaven oder Heuchler zu erziehen. Dieser Gehorsam soll aber kein sklavischer sein und schliesst die Befugniss nicht aus, sich gegen einen ungerechten Befehl der Obrigkeit durch die Berufung auf sein zuständiges Recht zu schützen. . . . Beweis: das Beispiel des Apostels Paulus . . . Wenn dies aber nicht zum Ziel führt, so soll der Christ, nach der Anweisung der Kirche zu seinem Verdienste Geduld übend, ohne Widerstand zu leisten, der Gewalt weichen. Dagegen darf der Christ dann nicht gehorchen, wenn die Obrigkeit von ihm eine Handlung wider das göttliche Recht selbst verlangt; hier muss man Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Demgemäss hat der Christ seiner Obrigkeit seine Liebe, insbesondere sein Gebet zuzuwenden, auf dass es den Menschen vergönnt sei, ein ruhiges und geordnetes Leben zu führen. . . . Beweis: „Wer für die Fürsten betet, bittet für das öffentliche Wohl“, schrieb der heil. Ambrosius dem Kaiser Gratian. . . .

Wegen des Schutzes, den die Obrigkeit mit dem Schwerte den Menschen leistet, hat sie einen rechtmässigen Anspruch auf Entrichtung von Steuern. . . . Beweis: „Wenn der Sohn Gottes den Zinsgroschen zahlte, wer bist du“, fragt Ambrosius, „der du meinst, ihn nicht zahlen zu müssen? . . . (Bd. II. Nr. XIV.)

Der Staat ist eine Quarantäne vor dem Himmel. Auch das christlich-germanische Kaiserthum war nach Phillips von der Vorsehung zu einer ganz besonderen Aufgabe in Beziehung auf die Kirche ausersehen: „Durch das Christenthum wird die Vertheilung der beiden die Welt regierenden Gewalten an zwei verschiedene Träger ins Werk gesetzt: Daher ist es nicht etwa bloss eine mittelalterliche Theorie, sondern eine ewige Wahrheit und eine

zum Heile des Menschengeschlechts bestehende Ordnung, welche nachmals der Sachsenspiegel mit den Worten ausdrückt: „Zwei Schwerter liess Gott auf Erden, zu beschirmen die Christenheit, das geistliche dem Papste, das weltliche dem Kaiser“, . . . das Kaiserthum aber hat seinen Ursprung aus einer Verleihung des Papstes und wird in jedem Falle durch die vom Papste zu vollziehende Salbung und Krönung erworben“ . . . (II. Nr. XXIX. 434 ff.) . . .

Nach dieser ganzen Auffassung muss Aufstand und Empörung gegen die Staatsgewalt sich hauptsächlich gegen deren Schöpfer richten, Frevel gegen Gott sein. Die Revolution, sagt Phillips, manifestire sich allerdings auch in Aufruhr und Empörung: „ihrem wahren und eigentlichen Sinne nach ist sie aber eine Lehre, ja mehr als das, sie ist eine Religion, eine Religion, welche von ihren Anhängern als das einzige und alleinige Heil der Völker verkündet wird. . . . Die Revolution ist die Vollendung, die Fülle aller falschen Lehren und Religionen, . . . sie ist die Religion der vollendeten Gottesleugnung.“ (II. Nr. XXVIII. 420/30.)

Das Repräsentativsystem ist Phillips verhasst, weil es in seinen letzten Konsequenzen zur völligen Vernichtung des monarchischen Prinzips führe; überhaupt hat er eine geringe Meinung von verfassungsmässigen Garantien gegen willkürliche Herrschaft: wenn den Fürsten nicht sein eigenes Gewissen vor der Willkür zurückhalte, der todte Buchstabe vermöge es gewiss nicht. Besser wie ein George I. und George II., „die sich bei ihren willkürlichen Handlungen hinter ihren Ministern versteckten und diese für sie büssen liessen“, hat ihm immer noch ein Fürst gefallen, der zu seinen Unterthanen wie jener Karolinger spricht: „Ich will Jedem das ihm gebührende Gesetz und Gerechtigkeit bewahren, und wer dessen benöthigt ist und auf gehörige Weise darum bittet, dem werde Ich gebührende Mildherzigkeit erweisen, wie ein getreuer König seine getreuen Unterthanen nach dem Rechte ehren und ihnen helfen soll; und sollte Mir aus menschlicher Gebrechlichkeit etwas begegnen, was unrecht wäre, so will Ich, sobald Ich es erkannt, von freien Stücken dafür sorgen, dass es gebessert werde.“ . . . Allein Phillips will „nicht leugnen, dass die älteren Zeiten dadurch eine grössere Garantie als die späteren Jahrhunderte boten, dass der Staat selbst völlig auf dem Boden der Kirche stand, die ununterbrochen den Königen das göttliche Recht vor Augen hielt“. An „Schattenkönigen“ hat der Restaurator keine Freude; er liebt Fürsten, die „das Herz auf der rechten Stelle haben und ihre Völker mit Geist und Verstand regieren“. Fehlten aber jene Eigenschaften und würde das göttliche Recht mit Füssen getreten, dann würde Phillips es nicht verdenken, wenn . . . sie eine Sehnsucht nach Garantien hätten. „Jedenfalls,“ meint Phillips, „wäre es besser, wenn die

guten Eigenschaften der Regenten dergleichen (?) Garantien unnöthig machten“... (II. Nr. XXXIII.)

. . . .

Ringseis.

Nach dem Juristen der Mediziner. Seine beiden Rektorate benützte der Münchener Medizinprofessor dazu, in zwei Reden, 1833 über den revolutionären Geist der deutschen Universitäten, und 1855 über die Notwendigkeit der Autorität in den höchsten Gebieten der Wissenschaft, die Studentenschaft von den naturrechtlichen, revolutionären Theorien abzubringen und in den Schooss der Kirche zurückzuführen. In ähnlichem Sinne wirkte er in den Historisch-politischen Blättern (cf. u. a. Bd. 50 u. 82) und in Katholikenversammlungen; auch ist der Verfasser des 1848 in München anonym erschienenen Manifestes der bayerischen Ultramontanen. Bei Ringseis ist das „ultraconservativ“ nur eine Folge des „ultramontan“.

Die Lehre von der ursprünglichen Souveränetät des Volkes, deren Uebertragung an den Regenten und die Unrechtmässigkeit aller erblichen Bevorrechtung nennt Ringseis eine den Fremden nachgebetete, der Deutschen unwürdige, seichte und verbrecherische Theorie und in der Vernichtung der Stände, des Adels, des Klerus, der Gemeinden, Provinzen, Korporationen und Innungen durch Ludwig XIV. sieht er die Verletzung der von Gott selbst gegebenen, darum unveräusserlichen, von keiner Staatsgewalt antastbaren Rechte der Völker: „Denn gleich der Natur, dem Leib, dem Geist ist der Staat nichts von Menschen Gemachtes, sondern ursprünglich ein Naturgewächs, ein Kunstwerk, ja das höchste Kunstwerk Gottes, und die Spuren der göttlichen Ordnung sind nachweisbar in jedem durch Menschenwillkür auch noch so verdorbenen Staat wie die Reste der Gesundheit im krankhaften Leib und im sündlichsten Menschen die Trümmer des Ebenbildes Gottes“. Sein Ideal ist „der von Burke und selbst von Montesquieu als musterhaft bewunderte christlich-germanische Staat mit seinen Vergliederungen in Provinzen, Gemeinden, Familien, in geistlichen und weltlichen Ständen, Zünften und Innungen. Fürsten und Völker mit ihren Ständen sind von Gottes Gnaden; von Gott haben Fürsten und Völker ihre Rechte und Verpflichtungen. Wie jedes Glied im Körper ein Bild des Ganzen, Wiederholung von Herz und Gehirn ist, jedes unter beider Leitung und im Verband mit den anderen, so im christlich-germanischen der grossen Natur nachgebildeten Staat jede Provinz, Gemeinde, Innung und Familie ein Nachbild des Ganzen mit eigener Verfassung und Verwaltung; der Gesammtstaat

ein Organismus von Staaten, Republiken und Monarchien; jede niedere vom höhern, alle abhängig von einem erhabenen Haupte, dies von Gott, nur ihm verantwortlich. Es war der Bauernstand die Grundsäule der politischen Stärke des Staates. Die Städte waren das republikanische Element der germanischen Monarchie. Ueber Bauer- und Bürger- erhob sich der Adelstand. Der Stand des Klerus, seine Reihen aus allen Reihen erneuernd, vermittelte Kirche und Staat und alle Stände untereinander; durch seinen Grundbesitz dem Staat verbunden, verband er diesen der Kirche und dem Himmel: durch Lehre, Kultus und christliches Heldenthum. Ueber Alle hervor ragte, alle Gewalten vereinend, der Landesherr. . . . Wie der Fürst, so hatte jeder Stand seine eigenen Beamten, im kleinen Bezirke zugleich Verwalter und Richter, nach oben und unten im patriarchalen Verhältniss. . . . Der als Muster gerühmte nordamerikanische Staat hat nur die unteren; ihm fehlen die mittleren und oberen Glieder; seine Einheit ist bloss atomistisch, wie Körner eines Sandhaufens durch Nebeneinander verbunden. Den antiken, weit über Gebühr gepriesenen Staaten fehlen die selbstigen mittleren und unteren Glieder; die Freiheit des Einzelnen war von dem Ganzen despotisch verschlungen. Der moderne liberale Staat ist ein mechanisch centraler, durch Drähte der Hauptstadt, die Arme des Telegraphen, gegängelt.“ (Üb. d. revol. Geist p. 5 ff.... cf. Adam Müller, Elem. I. 139 ff. III.)

„Unter Ludwig XIV. war nicht das unter göttlichem Einfluss entstandene objektive und positive Recht, sondern das bon plaisir oder eine rationalistische, bloss willkürliche Maxime vom allgemeinen Wohl der leitende, der despotische Grundsatz der Praxis. Der Absolutismus des Ichs erreichte die Spitze unter Napoleon. Mit der atheistischen auf dem Ich beruhenden Praxis des französischen Königs entwickelte sich wohl nicht ohne innern Zusammenhang die vom Ich ausgehende Philosophie und Staatsrechts-Theorie in den Schulen von Hobbes, Descartes, Spinoza, Kant und Fichte und die Spitze des Egoism erreichte sie im Napoleonism von Hegel. Also wurde die Evolution der göttlichen Ordnung der Dinge verkehrt und das grosse Werk der Umwandlung vollendet, aus dem organisch gegliederten Staate in die Karrikatur desselben, den mechanischen Staatsgliedermann. Als nun die Achtung vor dem göttlichen Rechte eines Jeden vernichtet, die Haupt und Glieder vermittelnden Zwischengewalten zertrümmert, da folgten diesen Revolutionen von oben die grässlicheren, Alles völlig zerstörenden Revolutionen von unten; die anmasslichen Führer der Völker tasteten, die Majestät der Könige verletzend, zugleich an das Majestätsrecht des Königs der Könige. . . . Aber kein einziges ihrer Versprechen vermochten die Volksverführer zu halten; die verheissene Repräsentation des Volkswillens durch Kammern ward zur

höhnenden Täuschung. So hat das Gespenst der sogenannten allgemeinen Freiheit alle korporative und private, das der sogenannten allgemeinen Wohlfahrt alle individuelle verschlungen. So war nie die Freiheit geringer, die Abhängigkeit grösser, als seitdem der Name Gleichheit in Aller Munde und der des Unterthanen aus Aller verschwunden. (cf. Jarcke, I, 168—199. IV, 57. 144 ff. 320—345.) . . . Und wie die Theorie des revolutionären Absolutismus aus der absolutistischen Praxis, so entstand die Theorie des Liberalismus aus der Praxis der Revolution, grösstenteils aus der Charte Ludwigs VIII., die, wenn auch der Willkür des Königs manche Hinterthür öffnend, doch auf dem revolutionären Grundsatz der Volkssouveränetät beruhte. . . .

Eine auf das Positive, Objektive, auf das Christentum gegründete Restauration aller Wissenschaften, vor Dezennien begonnen, hat sich allmählich entwickelt. Durch Darstellung der wahren positiven und objektiven Lehre fallen von selbst die Götzen der falschen, die theoretisch und praktisch sinnlosen Lehren von Volkssouveränetät, ursprünglichem Vertrage, absoluter Freiheit der Presse und andere. Dem Christenthum ist die vollendetste korporative Gliederung natürlich und wesentlich. Da aber das Christenthum keine vergängliche, im Laufe der Zeiten durch eine höhere zu ersetzende Form, kein Ding neben, vor und nach anderen, sondern das unvergängliche Wesen der Dinge ist; da die Kirche nicht ein einzelnes Glied oder die eine Seite des Staats, sondern ihn begeistigend, durchdringend und tragend zugleich über, in und unter demselben ist: so hat nur das Christenthum eine ewig verjüngende Kraft; so konnte nur das Christenthum die alten schon sterbenden Völker verjüngen, so kann und wird nur dasselbe Christenthum die jetzigen und künftigen wiedergebären. . . . Kann der germanische Staat auch nie wieder hergestellt werden, so ist er uns doch ein unübertroffenes Beispiel, dass der vollkommene Staat nur korporativ sich gestalte, indem das Christentum nur an ihm sich am freiesten entfaltet, und dass somit thöricht das Bestreben sei, den christlichen Staat in den engen Rahmen des antiken zu zwängen“. . . . (Üb. d. rev. Geist, 12—31; Üb. d. Notw. d. Autor. p. 9 ff.)

. . . .

. . . .

Die Restaurationsquellen fliessen immer spärlicher, die Ausbeute wird immer geringer. Man denkt an einen Springbrunnen, dessen Strahl in das Bassin zurückplätschert und aus dem schon verwandten Wasser sich neu gebiert. Es sind immer dieselben Wassertropfen, die emporgesandt werden, in der Sonne glitzern und dann zurücksinken und sich vermischen mit dem Wasser des Behälters.

Von den Grossen zu Kleineren, dann zu Kleinen. Der fromme Dichter Friedrich Leopold von Stolberg und der streitbare Antistes Friedrich Emanuel von Hurter sind nur Tropfen im grossen Wasserbecken der Restauration, nur Namen. Andere findet man in den vielen Bänden der Historisch-politischen Blätter, des Berliner politischen Wochenblatts, den Oesterreichischen Blättern für Kunst und Litteratur. Bald sind es Tagesfragen, praktische politische Probleme, wie sie der Augenblick stellt, die eine Lösung, bald theoretische Erörterungen, die eine Behandlung erfahren; — schon die Titel . . . „über den kirchlichen Gehorsam", „über sittliche, Gewissens- und politische Freiheit" . . . zeigen, wess Geistes Kinder die einzelnen Abhandlungen sind. . . .

Dritter Abschnitt.

Revolution und Restauration.

---

§ 17. Ueberblick.

Auf die blühende, lebendig-natürliche Fruchtbarkeit der politischen Wissenschaft bei den Hellenen folgte eine lange Zeit unfruchtbarer Dürre im Mittelalter: Der wahre Staat im Sinne des Christenthums ist die civitas Dei, die Kirche; sie ist bestimmt, die Völker dem himmlischen Frieden zuzuführen; ihr Gesetz stammt unmittelbar aus dem göttlichen Willen. Daneben besteht der weltliche Staat, die civitas terrena, aus irdischen Quellen stammend, eine Folge des Sündenfalls. Die Brudermörder Kain und Romulus erschienen Augustin («De civitate Dei») als typische Staatsgründer. Der Staat hat eine Bedeutung nur in Beziehung auf den höheren jenseitigen Zweck, den die Kirche verfolgt. Der Staat kann Dignität bloss finden in seiner Unterordnung unter die Kirche, sonst ist er civitas diaboli . . . Auf Augustin fusst die ganze christlich-spekulative Auffassung des Mittelalters, während die Sätze der Politik vom ζῶον πολιτικόν, vom Staatszweck, sowie die Eintheilung der Formen von Aristoteles übernommen sind. Es folgt die Theorie von den Zwei Schwestern und der Streit über deren wechselseitiges Verhältniss zwischen der päpstlichen (Thom. v. Aquino) und der kaiserlichen Partei (Wilh. Occam). Sowohl die theokratische Begründung des Staats wie auch ein symbolisirendes Element, die Analogie nach göttlichen Verhältnissen,

finden sich durchgehends (so bei Dante und Petr. de Andlo), überall stärker betont bei den Vorkämpfern der geistlichen Macht. Daneben die lange vergeblichen Emanzipationsbestrebungen des Staats. So erscheint das ganze Mittelalter theologisch gebunden. Nicht sowohl um die Erforschung der Natur des Staats bemühen sich die Schriftsteller, als um dessen Akkommodation an die Kirche . . . . Erst die Reformation brachte Licht und Freiheit: Der Gedanke vom Staat als einer sittlichen Ordnung an sich, ohne die Kirche, war die grosse politische That Luthers. Dank der Zerstörung des theokratischen Charakters des Staats begann man wieder, diesen in seiner Souveränetät zu begreifen. Zwar gründeten auch die Reformatoren die Obrigkeit auf göttliche Einsetzung, aber nicht auf einen unmittelbaren Akt der Gottheit (unmittelbare Einsetzung des Papstes, mittelbare des Kaisers), sondern auf das Göttliche Gebot: Keine unmittelbar von Gott vorgeschriebene Verfassung, sondern: wo die Obrigkeit besteht, da ist sie von Gott . . . . Die neue Zeit bedurfte jetzt ebenfalls eines wissenschaftlichen Systems: die nun mit Grotius beginnende Entwickelung repräsentirt aber die Lebens- und Staatswürdigung der neuen Epoche nur in ihrer negativen, polemischen Seite: Befreiung des Lebens und der Lehre von jeder äusseren Autorität. Damit gibt sie auch, entgegengesetzt der Reformation, das Band zu Gott selbst auf. Das Prinzip der Subjektivität, der freien, sich selbst genügenden menschlichen Vernunft besteigt den Thron.

Die Vernunft gilt dem älteren Naturrecht nicht als die Quelle, sondern als das Mittel zur Erkenntniss des jus naturale; bald aber wird die Vernunft als die Quelle angesehen (Vernunftrecht im Gegensatz zum älteren Naturrecht). Nicht auf die Erforschung der historischen und physiologischen Grundlagen des in faktischer Geltung stehenden Rechts ist das Streben gerichtet, sondern nur auf die Auffindung eines Werthmassstabes für die Beurtheilung desselben. Die Tendenz ist von Haus aus nicht revolutionär; man will gewisse Formen des Bestehenden als zu billigende

hinstellen, sie stützen, nicht untergraben. Konflikte blieben natürlich nicht aus. Die Frage nach der Berechtigung der staatlichen Gewalt steht im Mittelpunkt. Um zu einer Anschauung zu gelangen, dachte man sich den Staat weg, versuchte, einen Zustand ohne Staat zu konstruiren (Hypothese des Naturstands), und untersuchte, wie man aus diesem staatlosen Zustand zu einem Staat kommen könne. Den Staat betrachtete man nicht als ein Naturerzeugniss, sondern als bewusstes Menschenwerk. Manche dachten sich den Naturzustand als wirklichen Ausgangspunkt der Entwickelung, Anderen galt diese Hypothese nur als Hilfskonstruktion, um das rationelle Maass der staatlichen Ordnung entdecken zu können. Aus der Natur oder Vernunft des Menschen ergab sich, dass der Mensch als vernünftiges Wesen Freiheit haben müsse, und zwar innere (lediglich durch Vernunft bestimmt zu werden), als auch äussere (um als Vernunftwesen in der Sinnenwelt wirken zu können). Aber die gleiche, unbegrenzt auf die Sinnenwelt gerichtete äussere Freiheit Sämmtlicher würde sich gegenseitig aufheben. Deshalb folgt aus der Vernunft die Maxime der Koexistenz. Durch diese einfache Koexistenz unverbundener, gleich frei einander gegenüberstehender, mit gleichen Ansprüchen hervortretender Individuen wird der Naturzustand charakterisirt. Die an sich grenzenlose individuelle, durch grenzenlose Freiheit der Uebrigen eingeschränkte Freiheit ist das Urrecht des Menschen. Das Urrecht ist die subjektiv ausgedrückte Maxime der Koexistenz .... Der Staat erschien also als etwas Willkürliches, als etwas, das auch nicht sein könnte. Damit löste man sich los von der Erde und schwebte empor in die Gefilde der Phantasie. Man malte den Naturzustand ganz verschieden aus, und diese Ausmalung stellte sich in den Dienst politischer Tendenzen. Hobbes zeichnet das bellum omnium contra omnes, der Lyriker Rousseau eine Idylle.

.... Aus der Koexistenz der Freiheit folgen die angeborenen Rechte, ferner das Eigenthum, endlich die Verbindlich-

keit der Verträge, speziell des Gesellschaftsvertrags. Die Gesellschaften sind entweder rechtlich gleichgültige, wie die Handelsgesellschaft, die Ehe, — oder vom Rechtsprinzip gefordert, wie der Staat, — Staat als Gesellschaft zur zwangsweisen Realisirung der Maxime der Koexistenz, d. h. Gesellschaft zum Schutz der Rechte der Einzelnen, und nur dazu . . . . Nur durch den freien Willen der Betheiligten kann unter gleichmässig berechtigten Individuen eine rechtmässige Herrschaft entstehen: das Naturrecht ist also individualistisch, seinen Ausgangspunkt nimmt es aus den souverän gedachten Einzelwillen; sein innerster Kern ist nicht sowohl die Volkssouveränetät als die Souveränetät des Individuums . . . . In Bezug auf Form, Zweck und Inhalt des Staatsvertrags gehen die Theorien weit auseinander. Manche nehmen mehrere Verträge an. Zweck und Charakter des Vertrags sind verschieden je nach den Motiven, die man ihm unterlegt. Hinsichtlich des Zwecks der Staatsschöpfungen machen sich aber doch gewisse Anschauungen mehr und mehr geltend. Der Individualismus siegt auch in dieser Richtung: der Schwerpunkt fällt in das Interesse an Sicherung der äussern Freiheit. Die staatlichen Behörden haben diesen Interessen zu dienen, nicht kraft eigenen Rechts, sondern als verantwortliche Mandatare. Neben dem individualistischen, subjektiven Prinzip macht sich regelmässig ein objektives geltend, ohne dass volle Klarheit zwischen den beiden sich ergibt. Alle finden es in der Ordnung, dass der Vertrag gehalten werde, die Mehrzahl legt ihm eine bindende Kraft bei. Diese stammt nicht vom souveränen Einzelnen — denn der könnte heute anders sein wie gestern —, sondern von einem objektiven Prinzip, das allerdings verschieden bestimmt wird . . . .

Was nennt sich hier Recht? Ein Inbegriff von Lehrsätzen in Bezug auf die Formen des Gemeinlebens. Wie kommen aber diese auf den Namen Recht? Sie nehmen ihn an auf Grund ihrer Vernünftigkeit. Das ist aber eine Usurpation, denn der Grund

der Vernünftigkeit beweist nichts. Das Naturrecht ist eine Theorie in Bezug auf die vernünftigen Formen der gesellschaftlichen Ordnung. Aber ihre Voraussetzungen sind willkürlich und stehen zugleich nicht in Harmonie miteinander. Die Annahme, dass sich ein System von Normen aufstellen lasse, das für alle Völker und Zeiten Gültigkeit beanspruchen könne, ist unhaltbar. Darin liegt eine Verkennung des geschichtlich bestimmten und wandelbaren Charakters der menschlichen Gemeinheit. Das Naturrecht abstrahirt vom geschichtlich Gewordenen, um auf den natürlichen Grund der Dinge zu kommen und hiervon das Gewordene abzuleiten! Einen absoluten Anfang gibt es unter Menschen überhaupt nicht, denn nur in der Gemeinschaft haben sich die Menschen zu Menschen entwickeln können. Der Staat repräsentirt nicht den Anfang, sondern nur eine höhere Stufe gesellschaftlicher Organisation. Den Alten war die erst im 19. Jahrhundert wiedergefundene Erkenntniss von der Uranfänglichkeit des Staats geläufig. Ihnen war der Staat eine von den Göttern gegebene Ordnung, über deren Anfänge sie überhaupt keine Betrachtungen anstellten. Für die Griechen war der Bürger schon seinem Begriff nach nur ein Theil des Staats; das Ganze, der Staat, musste also früher gewesen sein als die Theile .... In der Vertragshypothese liegt ein Postulat versteckt, nämlich dass die staatliche Organisation sich dem freien Wollen aller Volksgenossen vollkommen anpasse; aber das Naturrecht stellte die Fiktion der Erfüllung dieses Postulats an den Anfang der staatlichen Dinge und leitete den Staat und den Massstab für seine Beurtheilung daraus ab, d. h. aus Voraussetzungen, bei deren Vorliegen der Staat gar nicht entstanden wäre ....

Viele wirkliche staatliche Einrichtungen, die nicht aus der Maxime der Koexistenz folgen, können nicht Gegenstand des Staatszwangs sein: entweder wurden sie durch Umstandstheorien — wie von neben dem Staatsvertrag herlaufenden stillschweigenden Verträgen über diese Gegenstände — gerettet, oder ... einfach

verworfen. Die Einzelnen treten eben zu einer Einheit zusammen nur zur Sicherung ihrer einzelnen getrennten Existenz. Nur die Freiheit der Individuen und deren gegenseitige Anerkennung nimmt das Naturrecht zum Massstab in allen Lebensverhältnissen, nicht deren innere Bestimmung. Der Staat soll nur ein Mittel für die Lebenszwecke seiner Bürger sein. Dadurch wird der von der Natur gesetzte Zweck ignorirt, die Ordnung der Natur zerstört...

Was den Freiheitsbegriff des Naturrechts betrifft, so hatte es einmal eine falsche Auffassung von der politischen Freiheit i. e. S.: es sieht in der Freiheit ein Selbstherrschen ohne Beherrschtwerden. In Betreff der persönlichen Freiheit konstruirte es Freiheiten, die mit dem Menschen geboren sein sollten, während sie doch in Wahrheit erst das Resultat eines langen Entwickelungsprozesses, ein auch zum grossen Theil unter dem Einflusse des Christenthums erst historisch Gewordenes sind. (Die Formulirung der Menschenrechte im 18. Jahrhundert ist geschichtlich allerdings als radikale Rückwirkung gegen den Despotismus wohl zu erklären.) Zum Recht der Freiheit wurde noch das der Gleichheit hinzugefügt. «Freiheit und Gleichheit» sind aber ein logischer Widerspruch. Freiheit fordert Aktion, Veränderung, Ungleichheit; Gleichheit verlangt Unabänderlichkeit, schliesst Aktion und Freiheit aus. Gleichheit ist ein an sich inhaltsloser Begriff. Der Staat kann nur für die in der Natur begründete Gleichheit eintreten; er kann gleiche Erwerbsmöglichkeit gewähren, aber nicht Erwerbs- und Vermögensgleichheit. Alle sind gleich als Menschen, ungleich aber als Individuum. Der Staat ist selbst, gerade wie die in ihm vorhandenen Ungleichheiten, ein geschichtlich Gewordenes. Berücksichtigt er diese nicht, so sündigt er gegen sich selbst, zerstört er sein eigenes Wesen .... Als Sicherungsmittel der Freiheitsrechte stellt das Naturrecht das sogenannte Recht des Widerstandes hin. Im antiken Staat konnte diese Frage nie brennend werden. Da dort das ganze Volksleben im Staatsleben aufging, konnte der Staat überhaupt kein Unrecht

thun. Zudem kannte das Alterthum nur Staatsreligionen, ein Gegensatz zwischen Staat und Kirche war also undenkbar. Dann aber kam das Christenthum und mit ihm der Konflikt zwischen dem öffentlichen Recht des heidnischen Staats und dem Gewissen des einzelnen Christen. Und später das Mittelalter wurde der wahre Nährboden für die Lehre vom jus resistendi. Bekannt sind die Schwankungen der Reformatoren und wie sich endlich Luther, gleich Zwingli und Calvin, dafür entschied. Jesuiten und Monarchomachen verfochten es, und zur Zeit des Naturrechts stellte sich die Vertragstheorie in den Dienst dieser Lehre. Obrigkeit und Volk sollen einen Kontrakt geschlossen haben, breche der eine Theil den Vertrag, so werde der andere frei von seiner Pflicht. Der Staat, der der Urheber des Privatrechts ist, durch den also der Vertrag erst seine bindende Kraft erhält, wird als unter dem Privatrecht stehend betrachtet. Erst Kant konstatirte den innern Widerspruch der Lehre vom Recht des Widerstands, indem er ausführte: damit das Volk zum Widerstand berechtigt wäre, «müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein». Frankreich hat das verhängnissvolle Experiment gemacht; die Konventsverfassung enthielt den Satz: «Verletzt die Regierung die Rechte des Volks, so ist der Aufruhr für das Volk und für jeden Theil des Volks das heiligste Recht und die nothwendigste Pflicht». Damit ward jeder Franzose zum souveränen Richter über die Obrigkeit gesetzt. Drei Wochen später begann die Anarchie . . . .

Rousseau ist der bei allen Radikalen beliebteste Schriftsteller der Naturrechtsepoche. Sein Contrat social enthielt das Programm der Revolution; es bedurfte nur der Vollstreckung. Sein Satz: «Nur allein unter der Einen und untheilbaren Staatsgewalt des Volks ist die Freiheit gesichert, denn Jeder ist hier dem Andern gleich, gehorcht deshalb nur sich selber, wenn er dem Ganzen gehorcht» ist ein ungeheurer Trugschluss, ein ganz

genialer sophistischer Kniff, der leicht verblüffend wirkt. Damals verdrehte er die Köpfe, und doch hatte schon der alte Herodot gesagt: in Demokratien wird die Mehrheit für das Ganze gehalten. Der Gedanke von der natürlichen Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, hat auf die Menschen immer angenehm berauschend gewirkt, nicht weil der Begriff des Menschen sie enthält, sondern weil die Idee des Menschen dieselbe will . . . . Auch Montesquieu erstrebt Gleichheit der Individuen; auch sein Staatszweck ist ein negativer, sein Souverän hat nur die Aufgabe seiner eigenen Neutralisirung. Aber während Rousseau ungetheilte Herrschaft des Volkes will, so dagegen Montesquieu Teilung der Gewalt, damit nicht der Alleinherrscher Volk selbst seine Freiheit zerstöre. Bei Rousseau herrscht das logische (Vernunfts-), bei Montesquieu das mechanische (Zweckmässigkeits-) Gesetz . . . . Und die sich gegenseitig ausschliessenden Lehren beherrschten gleichzeitig die Köpfe; auch der Abbé Siéyès stand unter dem Doppeleinfluss, und dann kam die Revolution: gemeinsam stürzten «Esprit» und «Contrat» zuerst das Königthum; dann aber kam es unter ihnen selbst zum Kampf und es zeigte sich, dass der rohe Rousseau'sche Radikalismus tiefer Wurzel geschlagen hatte in den Gemüthern der Franzosen, als die der Wirklichkeit näher stehenden Gedanken Montesquieu's. Die konstitutionelle Partei unterlag der demokratischen; es unterlagen die zwei Kammern und das königliche Veto und endlich der König selbst und unter einer Schreckensregierung sonder Gleichen bestieg der Geist Rousseau's den Thron. Das ging immer weiter mit furchtbarer logischer Konsequenz bis zur Selbstvollendung und Selbstvernichtung der Volkssouveränetät durch Bonaparte . . . .

. . . . Das Experiment war misslungen, die stolzen Hoffnungen auf eine ideale Zeit absoluter Vernunftherrschaft, die man von der Anwendung der spekulativen philosophischen Prinzipien erwartete, hatten sich nicht erfüllt. Ein Blutstrom hatte sich über Frankreich ergossen, die alten Institutionen weggeschwemmt, und

aus unendlichen Gräueln und Schrecknissen war der Sohn der Revolution, das fleischgewordene Prinzip der Volkssouveränetät, der Cäsar Napoleon entstiegen, dessen Hand jetzt schwer auf Europa lastete. Schrecken erfüllte die Gemüther und Zorn über die Revolution und deren Prinzipien und Sehnsucht nach den alten Zuständen gesicherter Ordnung und Ruhe. Die wissenschaftliche Form, unter der diese Gedanken sich verbreiteten, war die Restauration. Wie aber die Revolution kein Verständniss hatte für die wirklich bestehenden staatlichen Einrichtungen, so begriffen ihrerseits die Restauratoren die geschichtliche Bedeutung der Revolution (der «tragikomischen und abenteuerlichen Scene», wie Burke sie nennt) nicht. Sie erkannten in der Revolution durchaus kein wahres Motiv an, die Zeit vor derselben erschien ihnen als eine Epoche des «freudigsten, durch nichts getrübten Glücks» (Haller). Wären aber jene vorrevolutionären Zustände thatsächlich vollendete gewesen, so wäre doch die Revolution nicht erfolgt. Das ist der Hauptirrthum der Restauratoren, die geschichtlich schwächste Seite ihrer Deduktion. Die Revolution aber war nicht wegzuleugnen, sie wurde also allein den «Pseudophilosophen» in die Schuhe geschoben . . . . Nichtsdestoweniger besteht ein grosses Verdienst der Restauratoren gerade in der Betonung des geschichtlichen Elements in der Bildung und dem Aufbau der Staaten, so lückenhaft und einseitig dieselbe auch war. Die Geschichte sei die «experimentelle Politik», der «erste Lehrmeister in der Politik». Vielleicht die einzige Quelle aller jetzigen Uebel sei die Geringschätzung der vergangenen Zeiten, die Verachtung der Erfahrung, während doch, wie schon Bossuet sage, nichts besser sei als das Erprobte. Der hochmüthigen Unwissenheit des 18. Jahrhunderts sei natürlich viel besser mit nichtssagenden, der Eitelkeit schmeichelnden Theorien gedient gewesen, als mit Lehren der Mässigung und des Gehorsams, die man mit grosser Mühe der Geschichte ablauschen müsse. «Wenn eine Staatsverfassung der reinen Vernunft», schrieb Gentz, «irgendwo re-

alisirt werden sollte, dann werden die ungläubigen Freunde der Menschheit sich gern für überwunden erklären und freudig ihre Stimme mit des Siegers Stimme vereinigen. Bis dahin aber, dass dieser «neue Polarstern» ihnen den Weg in unbekannte Meere öffnet, wird die Vernunft, die sie anbeten, und die Pflicht, die sie erkennen, ihnen vorschreiben, an den wohlbekannten Küsten der Erfahrung ihre sichere und bescheidene Fahrt fortzusetzen». . . . Die herbste Kritik wurde dem konsequentesten und logisch starrsten aller Naturrechtler, Rousseau, zu Theil. Die Haller'schen Bezeichnungen sind noch verhältnissmässig gelind. Andere erklärten ihn für thatsächlich verrückt und wahnsinnig und suchten nachzuweisen, dass er geistig erblich belastet gewesen. «Welch ein seltsamer, wunderlicher Mensch ist dieser Rousseau; bald widerlegt er die Geschichte und bald macht er sie selbst» sagt Maistre, und an einer anderen Stelle führt er ihn selbst redend vor und legt ihm folgende Sätze in den Mund: «Ich, Jean Jacques Rousseau, erkläre feierlich, damit Niemand es ignorire, dass ich keine grossen Reiche will. Ich schere mich den Teufel um Metaphysik, Geographie und Geschichte. Ich will keine grossen Staaten. Ich spanne mein philosophisches Messnetz über die Oberfläche der Erdkugel aus; ich theile sie ein wie ein Schachbrett und mitten in jedem Viereck erbaue ich ein schönes Genf, das ich der grösseren Sicherheit wegen mit Göttern bevölkere» (mit Göttern, weil Rousseau l. IV, ch. IV von der Demokratie sagt, sie sei nur für Götter gemacht).

Das grösste kritische Verdienst der Restauration ist die Bekämpfung der Lehre von Naturzustand und Contractus socialis. «Damit es ursprünglich souveräne, von einander unabhängige Rechtssubjekte geben könnte, müsste überhaupt die menschliche Natur eine andere sein, als sie wirklich ist; es müsste z. B. die Einrichtung bestehen, dass die Menschen auf den Bäumen wüchsen. Der kindliche Glaube, nach welchem im Anfange eine Menge vom Himmel gefallener, isolirter, unzusammenhängender, souveräner

Rechtssubjekte einen demokratischen Urvertrag geschlossen haben sollen, findet nur in philosophischen Formelbüchern, aber nicht in der Wirklichkeit einen Boden . . . . ». Aristoteles sagte, der Staat sei eine Kolonie des Hauses. Auch den Restauratoren ist die Familie das Prototyp des Staates, die Urfamilie der Urstaat: Zu den angeborenen Gaben des Menschengeschlechts gehören die Sprache und der gesellschaftliche Trieb. Die ersten Formen gesellschaftlicher Bildungen beruhen auf der Blutsverwandtschaft. Aus den Familien werden Stämme; die Stämme stossen im Kampf aufeinander, der stärkere unterwirft den schwächeren. So führen Eroberung und Unterwerfung zu grösseren Staatsbildungen; die materielle Uebermacht des Siegers erhält aber ihre sittliche Rechtfertigung, indem sie zum wohlthätigen Schutz wird. Die Staaten entstehen also gegen den Willen des Volkes, sind nicht aus der Volkssouveränetät hervorgegangen, nicht aus einem Vertrage unter gleich freien, gleich mächtigen Individuen. Der Vertrag, der erst durch den Staat bindende Kraft erhalten kann, als Rechtsquelle für den Staat betrachtet, ist ein Hysteron-Proteron. Die Menschen sind immer und von Anfang an einander ungleich gewesen; damit muss alles Denken über den Staat beginnen. Ohne diese Ungleichheit wären die Staaten gar nicht zu erklären. Die ganze Gesellschaft ist ein grosses Netz gegenseitiger Abhängigkeitsverhältnisse; Gesellschaft ist Gliederung, ist eine Aristokratie . . . .

Krieg und Eroberung sind aber, obwohl die wichtigsten, doch nicht die einzigen Staatsbildner. Die Restauration hat für die Systematik der Staatswissenschaft mehr geleistet als das Naturrecht. Wenn man, wie das Naturrecht, von der Idee eines Naturzustandes vor dem Staate ausgeht, in dem dann die souveräne Masse zur Einsetzung einer Obrigkeit und Bildung eines Staats zusammengetreten, so denkt man schon republikanisch, und die Entstehung anderer Staatsformen ist dann gar nicht mehr zu erklären. Diese Lehre vom Naturzustand ist ein Hinderniss für eine unbefangene Betrachtung der Staatsformen, und zwar aller,

sogar der Republiken. Das ganze Naturrecht war zu mathematisch aufgebaut, als dass die wirklichen Gebilde der historischen Welt ohne Vergewaltigung darin einen Platz hätten finden können. Begaben sich die Naturrechtler auf dieses Gebiet, so lehnten sie sich einfach an Aristoteles an. So ist es unbedingt ein Verdienst der Restauratoren, die Theokratie, die besonders in Asien in tausendjährigen Reichen und in Europa im Papstthum sich entwickelt hat, in ihr System aufgenommen und ihre Beschreibung versucht zu haben. Ganz abgesehen von der hohen Verehrung der Restauratoren für die römische Kirche, mag ihnen die Theokratie schon deshalb sympathisch gewesen sein, weil sie, gerade wie die Monarchie, auf eigenem Recht beruht und sich so gemeinsam mit jener der Republik gegenüberstellt; ferner wegen ihrer Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt, dem Zusammenfallen von geistlichem und weltlichem Gesetz. In der Theokratie wird die höchste Gewalt unmittelbar von Gott abgeleitet, sie enthält etwas Heiliges, der Abstand zwischen Regierenden und Regierten in ihr ist ungeheuer und unüberbrückbar, eine Theilnahme der Unterthanen an der Regierung ganz ausgeschlossen. Die Theokratie ist ihrem innersten Wesen nach aristokratisch. Mächtige Priesterkasten herrschten thatsächlich in den asiatischen Reichen, ein erbliches Priesterthum in der theokratischen Demokratie der Israeliten, in der römischen Kirche der Klerus, durch Weihe, Abendmahl und Cölibat von den Laien völlig getrennt. Die Restauratoren aber dachten durch und durch aristokratisch. Die Theokratie ist sehr langlebig, sie ist unfähig, sich mit dem Lauf der Zeiten zu transformiren; sie ist unveränderlich, denn sie beruht auf der unveränderlichen Offenbarung. Sie ist ein Feind aller Kritik, gerade wie die Restauration . . . .

Nach Burke ist der Staat « eine Gemeinschaft in Allem, was wissenswürdig und schön, was schätzbar und gut und göttlich im Menschen ist. Da die Zwecke einer solchen Verbindung nicht in einer Generation zu erreichen sind, so wird daraus eine Gemein-

schaft zwischen denen, welche leben, denen welche gelebt haben, und denen, welche noch leben sollen». Das ist Adam Müller's «grosse Generationenallianz», der «Staat unter den Raumgenossen», den er definirt als «die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Und dieser grosse lebendige Staat hat nicht, wie die Theoretiker es formuliren, ausschliessend einen einzigen Zweck, z. B. der Sicherheit, der Glückseligkeit, der Freiheit Aller, sondern er dient vielmehr allen denkbaren Zwecken, weil er sich selbst dient». Er ist eben keine «Maschine», keine «Assekuranzkompagnie», sondern «der Inbegriff des geistigen und physischen Lebens einer Masse von Menschen»; nicht ein «Spielwerk oder Instrument» in der Hand einer Person, sondern eine Person selbst. Damit ist der Staat als Persönlichkeit im juristischen, wie im historischen Sinn begriffen, das Fortwirken der Vergangenheit in der Gegenwart anerkannt.

Die Naturrechtler schwärmten für eine demokratische Republik mit ihrer nivellirenden Tendenz, die Restauratoren für die monarchia aristocratica ratione temperata mit ihrer Macht der Tradition. Dort soll der Staatswille aus dem Willen der Regierten gefunden werden, hier erscheint er kraft des historischen Rechts einer bestimmten Familie in dem Willen des einen Trägers der Krone. Jene höchste Gewalt ist eine übertragene, diese beruht auf eigenem Recht, hat ihre Gewalt von sich selber. . . . Die Restauratoren sind entschieden historisch veranlagt. Sie betonen die Macht der Erblichkeit, der Tradition, die Ruhe und Stätigkeit der ganzen Entwickelung in der Monarchie, weil hier dem Ehrgeiz eine unüberwindliche Schranke gesetzt sei; die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit des kraft eigenen Rechts herrschenden Monarchen im Gegensatz zur Parteiregierung in der Republik; das potenzirte Gefühl der sittlichen Verantwortung des Haupts einer mit dem Staat auf Innigste verwachsenen regierenden Familie, gegenüber der Gewissenlosigkeit der Regierung eines vielköpfigen Parlaments in Republiken. Aber sie sind noch mehr Aristokraten, als reine

Monarchisten. So lieben sie die absolute Monarchie, besonders den sogenannten aufgeklärten Absolutismus nicht. Da steht ihnen der König zu hoch über Ständen und Parteien, zu hoch über den kleinen Lehensherren, die er im Bunde mit dem Dritten Stande, der in ihm seinen natürlichen Beschützer gegen die oberen Stände sah, niedergeworfen. Die ständische Monarchie ist aber gerade die Lieblingsform der Restauratoren. Auch repräsentirte der aufgeklärte Absolutismus bei zukunftskräftigen Völkern immer nur eine Uebergangsstufe: die Regierung für das Volk musste sich in eine Regierung mit dem Volke umwandeln, das Volk musste zur Theilnahme an der Leitung des Staats in irgend einer Form gelangen. . . .

Die Restauratoren waren Aristokraten. Das Prinzip der Aristokratie ist die Weiterentwickelung der Vergangenheit in der Gegenwart. Die Gefahr, dass die Gegenwart in ihrer freien Thätigkeit durch die fortwirkende Vergangenheit eingeengt werde, wird hier naheliegen. Wer aristokratisch denkt, ist geneigt, die Gegenwart durch die Vergangenheit binden zu wollen. Die Restauratoren gehen weiter: sie möchten die ganze Gegenwart mit allen ihren neuen sozialen Kräften auslöschen und eine Vergangenheit, für deren Institutionen sie begeistert sind, die aber nicht mehr die Kraft hatte, weiter zu bestehen, wieder zurückführen. Sie hängen Alle an einem Bilde aus der Vergangenheit ihres Volkes, Burke an der englischen Monarchie, Maistre am ancien régime, Haller an der älteren deutschen Territorialverfassung. Von allen Arten von Monarchien ist die Lehens- und die aus ihr hervorgegangene ständische Monarchie die schwächste und unvollkommenste. Der Gedanke der Staatseinheit ist hier so abgeschwächt, dass sie schon fast eine Polyarchie genannt werden kann; die Vorstellung einer allgemeinen Unterthanenpflicht ist getrübt, das allgemeine Unterthanenverhältniss ergänzt durch ein privatrechtliches; die Unterthanen erscheinen mehr als Kontrahenten. Der Staat zerfällt in eine Menge von kleinen Staaten im Staate,

der König ist nur der Oberlehensherr; hier gibt es weder ein öffentliches Recht noch eine eigentliche Souveränetät mehr. Die ständische Verfassung bedeutet eine Schwächung der monarchischen Gewalt. Haller beschrieb seine Patrimonialherrschaft, ohne zu beschönigen, ja er karikirte eher; konsequent musste er bleiben, wollte er doch den naturrechtlichen Sätzen einen andern Satz gegenüberstellen und logisch durchführen. Jarcke aber und ebenso Gentz («Landständ.- und Repräsentativverfassungen») stellen die Behauptung auf, gerade durch die Stände würde das Recht der Monarchie heilig gehalten, (im Gegensatz zur Schwächung der monarchischen Gewalt durch das auf der Volkssouveränetät beruhende Repräsentativsystem). Wahrscheinlich dachten sie bei dieser Behauptung an Trümmer alten Ständewesens in absoluten Monarchien, wie die französischen Etats généraux des 17. und 18. Jahrhunderts oder die österreichischen Postulatenlandtage, die allerdings nur noch ein Scheindasein fristeten. Konsequent rechtfertigt Haller denn auch ein Recht des Widerstandes — und in einigen kleinen Staaten hat es thatsächlich ein verbürgtes Widerstandsrecht gegeben. Eine eigentliche Landesvertretung gab es in mittelalterlichen Territorialstaaten nicht. Sie erstreckte sich nur auf Adel und Geistlichkeit, und dieser unvollständigen, ungerechten Vertretung entsprach das Steuerwesen: die Stände bewilligten, dass die Kleinen ausgebeutet wurden. Es fehlt der Begriff des allgemeinen Wohles, des Hochverraths, die Idee einer höheren Gemeinschaft, es fehlt die eigentliche Staatsregierung. . . . Den Grund der Revolution sieht Haller in der Lehre des Naturrechts von der Volkssouveränetät, dem Staatsvertrag, der übertragenen Gewalt und der Zurückforderung derselben durch das französische Volk. Um die Revolution unmöglich zu machen, will er die Staatsgewalt vom Willen des Volks unabhängig machen und gibt sie dem Herrscher als ein Privatrecht. Damit fällt er aber wieder in eine andere Vertragslehre zurück und gelangt in konsequenter Verfolgung seiner Grundidee sogar zur Rechtfertigung der Revo-

lution, die er bekämpfen will. Seine Restaurationslehre ist eine Apotheose des Partikularismus, eine Verherrlichung von Staaten, die noch nicht zu Staatseinheit und Rechtsgleichheit gelangt sind. Die Lehensherren waren Souveräne in ihren Gebieten, der König war nur Oberlehensherr. Erst in der weiteren Entwickelung überwältigt der Suzerän die Souveräne und wird selbst Souverän. Dieser Entwickelung möchte aber die Restauration Einhalt gebieten. Der Souveränetätsbegriff des Naturrechts ist die Volkssouveränetät, der der Restauratoren die Herrschersouveränetät, und speziell derjenige Haller's und seiner deutschen Gesinnungsgenossen: die Suzeränetät..... Haller hat von Allen am tiefsten auf seine Partei gewirkt. Von seiner «Restauration der Staatswissenschaft» hat die ganze Richtung ihren Namen erhalten. Sonst würde sie wohl, und wird auch vereinzelt noch, die «Kontrerevolution» genannt, mit Beziehung auf Maistre's berühmten Ausspruch, den das Berliner politische Wochenblatt zum Motto nahm. Auch Gentz, der Kommentator Burke's, nennt sich einen Verfechter der Restaurationstendenzen. Wie Burke der natürlichste und lebenswahrste, so war Haller der leidenschaftlichste und konsequenteste. Sein grosses Werk war für die Restauratoren, was für die Sozialisten Marx' «Kapital». Adam Müller verlangte Zwangsvorlesungen an den deutschen Hochschulen über die Haller'sche Lehre. Maistre war der religiöseste und überspannteste, der grösste Vertreter des theokratischen Elements. Hierin ging er weiter als selbst das Mittelalter. Jeder Restaurator ging zurück auf einen Abschnitt aus der Geschichte seines Volkes: in Frankreich war es den Königen früher als irgendwo anders gelungen, die Seigneurs niederzuwerfen: die Staatsgewalt erscheint deshalb bei Maistre, im Gegensatz zu Haller, schon fester zentralisirt.... Adam Müller bestreitet die Revolution mit seinen philosophischen Waffen. Jarcke hat die Grundlage seiner Staatsidee von Haller, seine theokratische Tendenz von Maistre; seine Staatslehre blieb wegen ihrer Behandlung aller möglichen Staatsformen nach einem einzigen

System von untergeordneter wissenschaftlicher Bedeutung; grösseren Erfolg hatte er in seiner praktischen politischen Thätigkeit: seine (im Berliner politischen Wochenblatt) geschickt geführten Angriffe auf den Konstitutionalismus haben den Gang der Dinge in Preussen entschieden beeinflusst und die Einführung einer allgemeinen Volksvertretung bis zum Jahre 1848 verzögert. . . . .

Die Restauration war in gewissem Sinne eine Vorläuferin der historischen Rechtsschule, oder, besser noch, ein verkümmertes Anhängsel derselben. Gerade wie diese tritt sie den Naturrechtlern entgegen, welche die Gegenwart ganz von der Vergangenheit loslösen wollen und ihre Lehre so darstellen, «als ständen sie entweder am Ende aller Zeiten, oder aber am Anfang, und als sollten die Staaten erst jetzt errichtet werden». Die Vorstellung, dass ein Staat sich improvisiren lasse, erscheint ihnen als ein Wahn. Aber ihre geschichtliche Anschauung ist einseitig, da sie nicht allein im Gegensatz zu den Anschauungen der Aufklärungszeit und der Revolution zur Ausbildung gelangt ist (wie ja auch die der historischen Rechtsschule), sondern weil sie gerade durch diesen Gegensatz ihren ganzen Inhalt erhält, weil sie in ein System gebracht wurde zur Bekämpfung der Revolution und dessen, was durch sie geschaffen worden. Im Entwickelungsgedanken liegt zugleich Kontinuität und Wandelbarkeit der Dinge. Der Entwickelungsgedanke der historischen Schule verlor im Laufe der Zeit die konservative Färbung und nahm eine progressivistische an. Die Restauratoren aber wiesen die Gegenwart auf die Vergangenheit zurück, zurück auf die Jahrhunderte, von deren Geist sie erfüllt waren. In jene Zeit zwängen sie den Staat ein, schliessen die Pforten der Geschichte hinter ihm und geben den Schlüssel ab. Ihre Mission ist erfüllt.

---

§ 18. Postulate und Prinzipien. Schluss.

Sehen wir ab von den Anwendungen, die die Restauratoren in Wissenschaft und Wirklichkeit von ihren Prinzipien gemacht haben, und durch welche dieselben in der Hitze des Kampfes oft verzerrt und entstellt wurden. Sehen wir ab von ihren historischen, naturalistischen, theokratischen Begründungen, von ihren oft mit gewaltigem Apparat aufgeführten Staatsgebilden. Diese fertigen und abgeschlossenen Gemälde von Staat und Souverän sind an sich, so paradox die Behauptung erscheint, selbst hier für uns von untergeordnetem Werth . . . Schälen wir ihre Grundlehren heraus. Die Restauratoren betonen die Uranfänglichkeit des Staats und dessen natürliche Weiterentwickelung — im Gegensatz zur naturrechtlichen Vorstellung von einem vorher nicht gewesenen, von den Menschen erfundenen Staat. Sie betonen dessen geschichtlich gegebene Einheit — gegenüber der revolutionären Theorie vom Zusammentritt gleich freier Individuen zur Staatsbildung mittelst Vertrags. Sie betonen, dass bürgerliche Gesellschaft ein grosses Netz ist gegenseitiger Abhängigkeitsverhältnisse, die mit der natürlichen Ungleichheit der Menschen, mit der ungleichen Vertheilung von Besitz und Bildung gegeben sind und sich fortwährend neu gestalten, und dass diese Verschiedenheit der Lebenslage und der Lebensbedingungen mit dem Wesen der Gesellschaft gegeben, wie mit dem des Staats der Unterschied von Obrigkeit und Unterthan — im Gegensatz zur Erklärung der Menschenrechte. Sie betonen die organische Gliederung des geschichtlich erwachsenen Staats mit seinen Ständen und korporativen Verbänden — im Gegensatz zur Vereinzelung des Bürgers, zur «atomistischen Einheit», zum Zahlenmechanismus der naturrechtlichen Ideokratie. Sie betonen endlich die Legitimität, die auf eigenem Recht, auf dem Willen des Schöpfers beruhende Gewalt des durch eine wahre

Mission zur Repräsentation der Gesellschaft berufenen Herrschers — im Gegensatz zur Lehre von der Volkssouveränetät und übertragenen Gewalt. Kurz, die Restauration vertritt Prinzipien, wie das Naturrecht Postulate vertrat. . . .

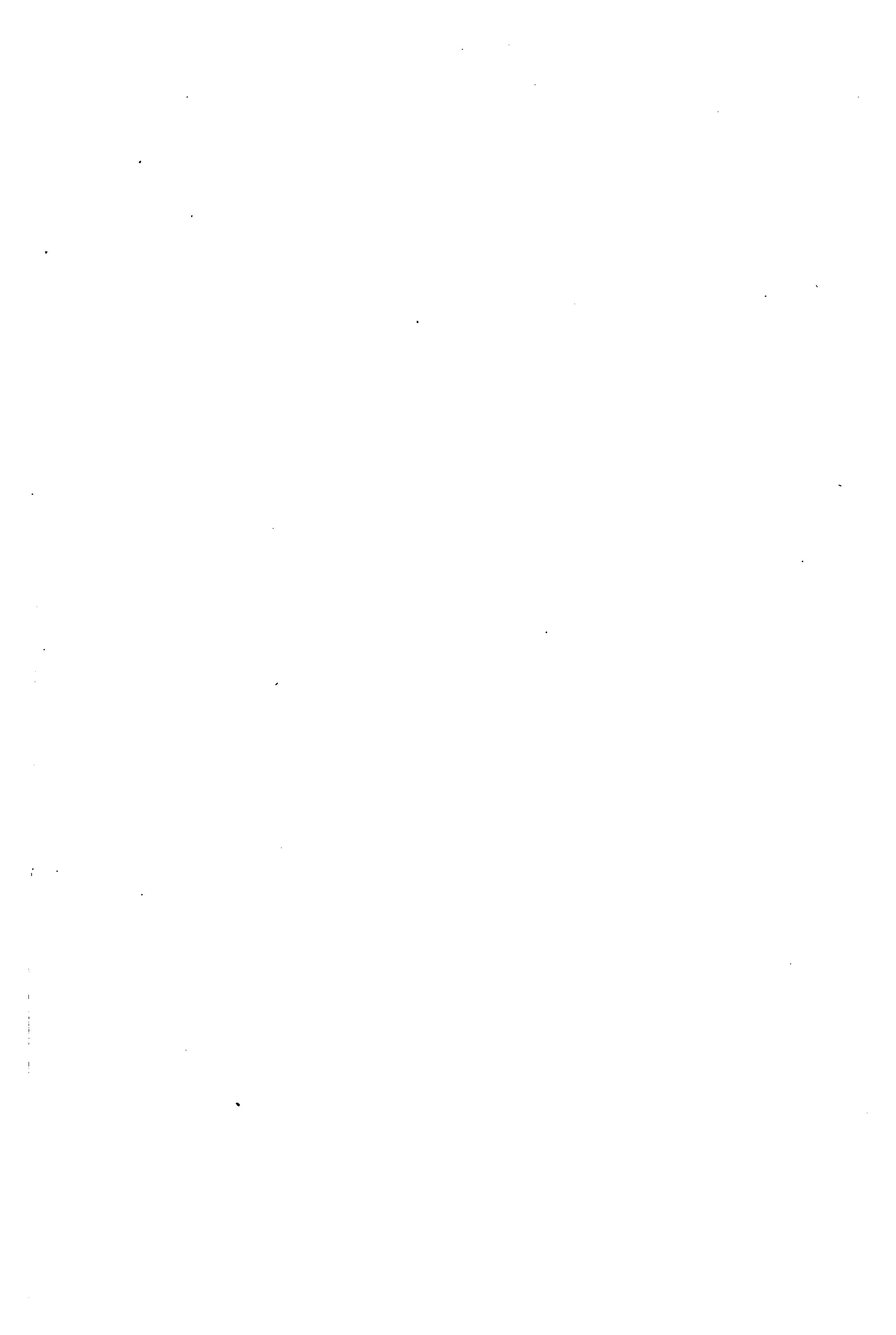
Und diese Prinzipien sind so alt und so wahr wie die Staaten. Und ob die Restauratoren den Geist eines deutschen, englischen oder französischen Monarchen zitirten, in der Vertretung dieser Grundlehren stimmen sie Alle überein. . . . Die Restaurationsrichtung ist nicht entwickelungsfähig, nicht zukunftskräftig, keine andere hat sich aus ihr heraus entwickelt und auf ihr aufgebaut. Die kleine Gruppe der mittelalterlichen Menschen ist verschlungen worden von der fortschreitenden Demokratisirung. Aber als sie, eng aneinander gedrängt, über die Bühne der Welt gingen, da haben sie diese Prinzipien, diese Sätze hinausgerufen in die Zukunft, in die kommenden Geschlechter, damit sie sie nicht vergessen bei Formulirung des ersten aller Grundbegriffe vom Staat, der Souveränetät.

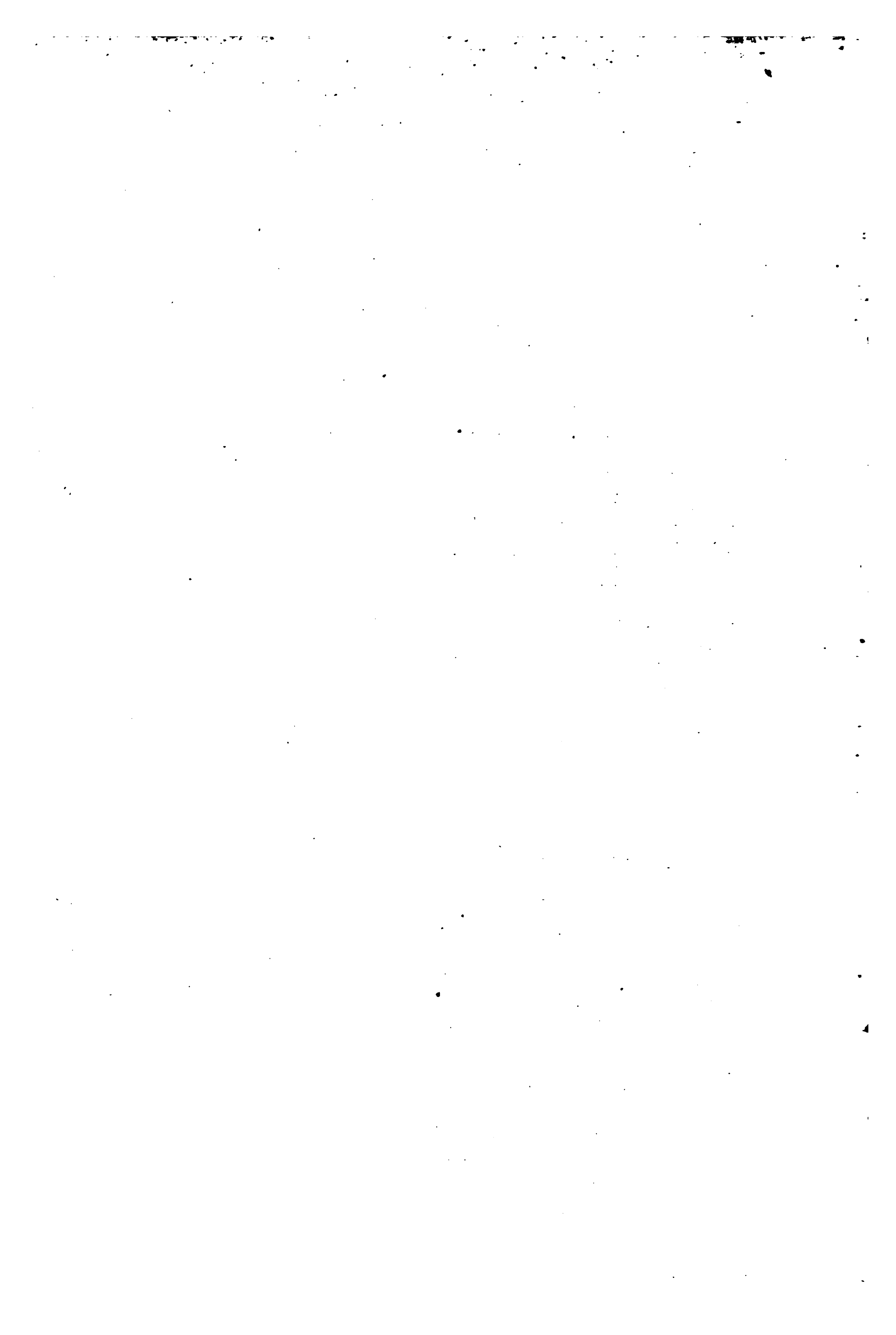
Inhalt.

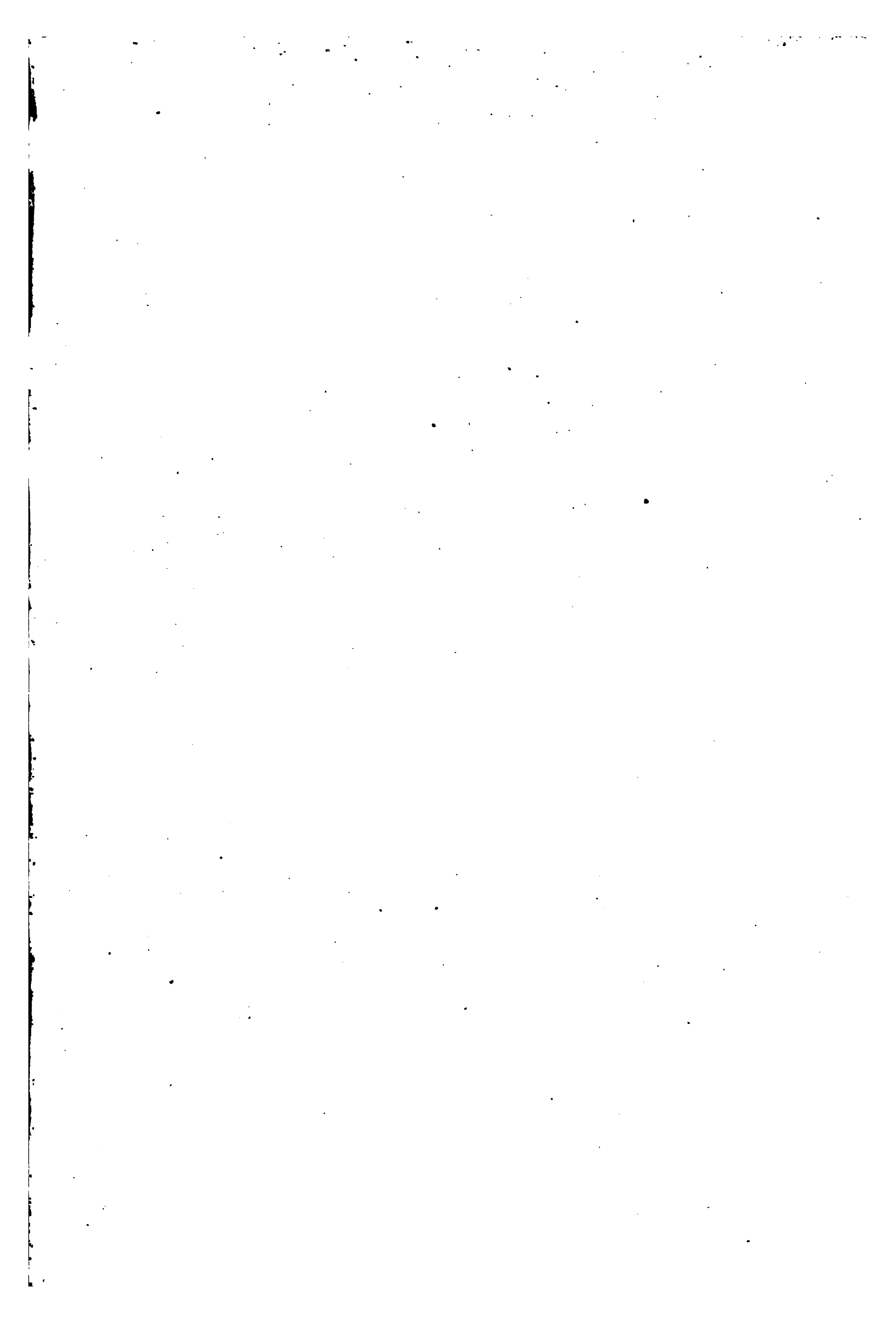
Druckfehler.

Seite		Zeile		statt		
Seite	X	Zeile	31	statt	Febringer	Felwinger
„	5	„	15	„	dem	den
„	18	„	8	„	dass	das
„	72	„	33	„	ein (Schweben) . .	im (Schweben)
„	80	„	13	„	Staatsr.	Staatsw.
„	83	„	22	„	Paine	Payne
„	84	„	1	„	Systens	Systems
„	85	„	22	„	Grotins	Grotius
„	91	„	2	„	umwand.	unwand.
„	153	„	22	„	de —	der
„	182	„	33	„	Menschenrechte .	Menschheit
„	195	„	7	„	wichtig	nichtig
„	196	„	2	„	Zier	Gier
„	199	„	7	„	kleine	seine
„	200	„	33	„	seltene	seltsame
„	204	„	25	„	den . . . einem . .	dem . . . einen
„	206	„	33	„	die	drei
„	208	„	22	„	Agenten	Regenten
„	211	„	33	„	das	die
„	257	„	26	„	Individuum	Individuen
„	266	„	25	„	Staatsregierung . .	Staatsgesinnung

Druck von M. DuMont-Schauberg, Strassburg. — 4177.









Gov 210.2.5
Revolution und Restauration uber d
Widener Library 004664925
3 2044 080 028 418